MARTIN HEIDEGGER

NIETZSCHE

TOMO 1



HUNAB KU

PROYECTO BAKTUN

Martin Heidegger

Nietzsche I



DESTINO

índice

I
LA VOLUNTAD DE PODER COMO ARTE (1936-1937)

II
EL ETERNO RETORNO DE LO MISMO (1937)

III
LA VOLUNTAD DE PODER COMO CONOCIMIENTO
(1939)

Martin Heidegger

Nietzsche

Primer tomo

Traducción de Juan Luis Vermal

Ediciones Destino
Colección
Ancora y Delfín
Volumen 887

Título original: *Nietzsche*

Este libro ha contado
con una ayuda a la traducción de Internationes

Diseño de la cubierta: Mariona Rubio

Provença, 260. 08008 Barcelona
www.edestino.es

Primera edición: marzo 2000
Segunda edición: julio 2000
ISBN: 84-233-3207-1
Depósito Legal: B. 33.346-2000
Impreso por Romanyà Valls, S. A.
Verdaguer, 1. Capellades (Barcelona)
Impreso en España-Printed in Spain

NOTA DEL TRADUCTOR

El texto cuya traducción castellana presentamos corresponde al libro publicado el año 1961 por Heidegger con el título *Nietzsche* en la editorial Günther Neske, Pfüllingen, 2t., reeditado ahora en el marco de las *Obras Completas* (*Gesamtausgabe*, Klostermann, Francfort, 1975 ss; en adelante GA) como tomos 6,1 *y* 6,2. Tal como lo dice el propio Heidegger en el prólogo, el libro de 1961 recoge lecciones dictadas en la Universidad de Friburgo entre 1936 *y* 1940, a las que se le agregan otros trabajos hasta entonces no publicados, que se extienden hasta 1946.

En la década citada, la ocupación con Nietzsche por parte de Heidegger adopta una intensidad *y* persistencia que la hace incomparable con la dedicada a cualquier otro filósofo de la tradición. La confrontación con Nietzsche se vuelve para Heidegger, a mediados de los años treinta, una cuestión decisiva , en la cual se decide su relación con la tradición *y* el camino de su propio pensar.

Los siguientes son los cursos sobre Nietzsche impartidos en esos años por Heidegger. Puesto que en la actualidad también disponemos, dentro de la GA, de los textos originales de las lecciones, se remitirá también a ellos, además de al lugar que ocupan en la publicación de 1961 (en adelante N).

—En el semestre de invierno de 1936-1937 imparte un curso sobre «Nietzsche. La voluntad de poder». Las lecciones son recogidas en GA 43 con el título de «La voluntad de poder como arte», que es el mismo que les da Heidegger en N, donde constituyen la primera sección del primer tomo.

—En el semestre de verano de 1937 imparte unas lecciones con el título «La posición metafísica fundamental de Nietzsche en el pensamiento occidental», junto al cual añade, en el manuscrito, «El eterno retorno de lo mismo». Este último será el título con el que aparecerán como segunda sección de N, mientras que en GA 44 se conservarán los dos.

—En el semestre de invierno de 1938-1939 imparte un seminario sobre la Segunda *Consideración Intempestiva*, cuyo manuscrito será publicado en GA como tomo 46 y que no ha sido recogido en N.

—En el semestre de verano de 1939 imparte nuevamente unas lecciones sobre Nietzsche, bajo el título «La doctrina nietzscheana de la voluntad de poder como conocimiento», título con el que son recogidas en GA 47. Este texto constituye la base de la tercera y última sección del primer tomo de N. Como allí se anuncia, las lecciones no pudieron terminarse por la conclusión anticipada del semestre, por lo que no llegan a impartirse las dos últimas clases, que intentan exponer lo alcanzado a lo largo de las tres lecciones reunidas en el primer tomo de N. Con estas dos clases y bajo el título de «El eterno retorno de lo mismo y la voluntad de poder» conforma Heidegger la sección IV de N, con la que se abre el segundo tomo. En GA, en cambio, se ha vuelto a integrar a las lecciones el texto correspondiente, que aparece al final del tomo 47.

—En el segundo trimestre de 1940 imparte unas lecciones sobre «Nietzsche: el nihilismo europeo», que están publicadas en GA 48 y son la base de la parte V, segunda del segundo tomo, de N.

—En agosto de 1940 Heidegger prepara un manuscrito que posteriormente iba a servir para unas lecciones anunciadas para el semestre de invierno de 1941-1942 con el título «La metafísica de Nietzsche». El curso no fue impartido, dejando lugar a otro sobre el himno «Andenken» de Hölderlin (ahora en GA 52), pero el manuscrito pasó a constituir la parte VI de N. La versión original ha sido publicada también en el tomo 50 de GA, junto a las dos primeras clases de un curso sobre «Pensar y poetizar», iniciado en el interumpido semestre de invierno de 1944-1945, que también hacen referencia a Nietzsche y que serían las últimas de Heidegger como catedrático.

Estas son las lecciones que están a la base de la publicación de 1961. Los cuatro textos siguientes fueron escritos ya independiente-

mente de la actividad docente entre 1941 y 1946. Para el libro de 1961 Heidegger corrige minuciosamente los manuscritos, quitando y añadiendo algunas cosas, corrigiendo cuestiones de estilo y dividiendo las lecciones en capítulos. Un cotejo de los textos muestra sin embargo que las diferencias no son fundamentales. En grandes trozos los textos son literalmente idénticos, a excepción quizás de pequeñas correcciones de estilo. En algunas ocasiones se han eliminado repeticiones o alusiones demasiado directas (como la crítica a Jaspers), y en otras se ha reordenado el texto. Probablemente lo más importante es la desaparición de las «recapitulaciones» con las que Heidegger recogía el hilo de lo expuesto anteriormente, ampliándolo a veces y que, especialmente en las lecciones correspondientes a las secciones III y V, adquieren una extensión considerable (alrededor de 70 páginas en GA 47 y más de 100 en GA 48).

En la traducción se han incluido las notas marginales hechas por Heidegger en su ejemplar de la obra y que han sido recogidas en la citada reedición en GA.

Sumario

PRIMER TOMO

SEGUNDO TOMO

El propio *Nietzsche* da nombre a la experiencia que determina su pensamiento:

«La vida... más plena de misterio, desde aquel día en que cayó sobre mí el gran liberador, el pensamiento de que la vida podía ser un experimento del que conoce.»

La Gaya Ciencia
Libro IV, n. 324 (1882)

PREFACIO

«Nietzsche», el nombre del pensador figura como título para la cosa [Sache] *de su pensar.*

*La cosa, la causa en litigio, es en sí misma una confrontación (*Auseinander-setzung). *Hacer que nuestro pensar penetre en la cosa, prepararlo para ella, ése es el contenido de la presente publicación.*

Está constituida por Lecciones impartidas en la Universidad de Friburgo en Brisgovia entre los años 1936 y 1940. A ellas se les agregan ensayos surgidos entre los años 1940 y 1946. Éstos amplían el camino hacia esa confrontación que las lecciones, cada una de ellas, a su vez, en camino, habían abierto.

El texto de las lecciones está dividido según su contenido y no de acuerdo con las horas lectivas. Se ha conservado su carácter de lecciones, lo que implica repeticiones y una inevitable extensión de la exposición.

Intencionadamente, un mismo texto de la obra de Nietzsche es comentado en diversas ocasiones, aunque en cada caso dentro de un contexto diferente. Se ha dejado incluso aquello que para más de un lector pueda resultar conocido, e incluso sabido, porque en cada cosa sabida se oculta aún algo digno de pensarse.

Las repeticiones quisieran brindar la oportunidad de que continuamente vuelvan a pensarse en profundidad unos pocos pensamientos que son determinantes de la totalidad. Si estos pensamientos siguen siendo dignos de pensarse, en qué sentido lo sean y con qué alcance, sólo puede aclararse y decidirse por medio de la confrontación. Respecto del texto de los cursos, se han eliminados las abundantes expresiones expletivas, se han resuelto las frases demasiado complicadas, se ha aclarado lo que era poco claro y se han corregido errores.

Por otro lado, sin embargo, el texto escrito e impreso hace echar de menos las ventajas de la exposición oral.

Tomada en su conjunto, la publicación quisiera proporcionar una visión sobre el camino de pensamiento que he recorrido desde 1930 hasta la Carta sobre el Humanismo (1947). En efecto, las dos pequeñas conferencias impresas durante ese lapso, La doctrina de Platón acerca de la verdad (1942) y De la esencia de la verdad (1943), ya habían sido escritas en los años 1930-1931. Las Interpretaciones sobre la poesía de Hólderlin (1951), que contienen un ensayo y conferencias de los años 1936 a 1943, sólo permiten reconocer algo de ese camino de modo indirecto.

De dónde proviene la confrontación con la causa de Nietzsche, hacia dónde va, podrá mostrarse al lector si emprende el camino que los textos siguientes han transitado.

Friburgo, en Brisgovia, mayo de 1961

I

LA VOLUNTAD DE PODER COMO ARTE

«¡Casi dos milenios y ni un solo nuevo dios!» (1888)

(VIII, 235-36. *El Anticristo)*

Nietzsche como pensador metafísico

En *La voluntad de poder,* la «obra» que se tratará en esta lección, Nietzsche dice lo siguiente acerca de la filosofía:

> «No quiero convencer a nadie a que se dedique a la filosofía: es necesario, quizás también deseable, que la filosofía sea una planta *rara.* Nada me repugna más que ese elogio profesoral de la filosofía que se encuentra por ejemplo en Séneca, o incluso en Cicerón. La filosofía tiene poco que ver con la virtud. Permítaseme decir que también el hombre de ciencia es algo fundamentalmente diferente del filósofo. Lo que deseo es que el auténtico concepto del filósofo no muera totalmente en Alemania.» *(La voluntad de poder,* n. 420).

A los veintiocho años, siendo profesor en Basilea, Nietzsche escribía:

> «Es en los tiempos de gran peligro en los que aparecen los filósofos —allí cuando la rueda gira cada vez más rápida—, ellos y el arte aparecen en lugar del mito que se diluye. Pero son enviados con mucha anticipación, porque la atención de los contemporáneos se vuelve hacia ellos sólo lentamente. Un pueblo que es consciente de sus peligros engendra al genio» (X, 112).

«La voluntad de poder», esta expresión desempeña un doble papel en el pensamiento de Nietzsche:

1) La expresión sirve de título para la obra filosófica capital que Nietzsche planeó y preparó durante años, sin llegar a consumarla.

2) La expresión es la denominación de aquello que constituye el carácter fundamental de todo ente. «La voluntad de poder es el hecho último al que descendemos» (XVI, 415).

Es fácil ver la conexión que existe entre los dos usos de la expresión «voluntad de poder»: sólo porque desempeña el segundo papel puede y tiene que asumir también el primero. En cuanto nombre para el carácter fundamental de todo ente, la expresión «voluntad de poder» da una respuesta a la pregunta acerca de qué es el ente. Desde antiguo ésta es *la* pregunta de la filosofía. Por ello, el nombre «voluntad de poder» tiene que aparecer en el título de la obra capital de un pensador que dice: todo ente es, en el fondo, voluntad de poder. Si para Nietzsche la obra que lleva ese título tiene que ser el «edificio principal», del que el «Zaratustra» sólo es el «pórtico», esto quiere decir que su pensamiento se mueve dentro del largo camino trazado por la antigua pregunta conductora de la filosofía: «¿qué es el ente?».

¿Pero entonces Nietzsche no es tan moderno como parece por el ruido que lo rodea? ¿Entonces Nietzsche no es tan revolucionario como él mismo hace ademán de serlo? Dispersar estos temores no es tarea urgente y puede dejarse de lado. Por el contrario, la indicación de que Nietzsche se halla en el camino del preguntar de la filosofía occidental sólo tiene el sentido de aclarar que Nietzsche sabía qué es la filosofía. Este saber es poco frecuente. Sólo los grandes pensadores lo poseen. Los más grandes lo poseen de la manera más pura en la forma de una constante pregunta.

La pregunta fundamental, en cuanto pregunta auténticamente fundante, en cuanto pregunta por la esencia del ser, no es desarrollada como tal en la historia de la filosofía; también Nietzsche se queda en la pregunta conductora.

La tarea de estas lecciones es la de aclarar la posición fundamental dentro de la cual Nietzsche desarrolla y responde la pregunta conductora del pensar occidental. Si en el pensamiento de Nietzsche la tradición anterior del pensamiento occidental se concentra y llega a su acabamiento en un respecto decisivo, entonces la confrontación con Nietzsche se convierte en una confrontación con todo el pensamiento occidental.

La confrontación con Nietzsche ni ha comenzado ni están aún puestas las condiciones para ella. Hasta ahora, a Nietzsche se lo ha loado e imitado o insultado y utilizado. Su pensar y su decir nos son aún demasiado presentes. Entre él y nosotros no existe aún la separa-

ción y la con-frontación histórica suficiente como para que pueda crearse la distancia desde la que madure una apreciación de lo que constituye la fuerza de este pensador.

Confrontación es auténtica crítica. Es el modo más elevado y la única manera de apreciar verdaderamente a un pensador, pues asume la tarea de continuar pensando su pensamiento y de seguir su fuerza productiva y no sus debilidades. ¿Y para qué esto? Para que nosotros mismos, por medio de la confrontación, nos volvamos libres para el esfuerzo supremo del pensar.

Pero hace mucho tiempo que se cuenta en las cátedras de filosofía de Alemania que Nietzsche no es un pensador estricto sino un «filósofo-poeta». Nietzsche no pertenecería a aquellos filósofos que sólo piensan cosas abstractas y vagas, alejadas de la vida. Si se lo llama filósofo, habría que entenderlo como un «filósofo de la vida». Este título, que hace ya mucho que goza de predilección, tiene al mismo tiempo la función de alimentar la sospecha de que la filosofía sería, en los demás casos, algo para muertos y por ello básicamente prescindible. Esta opinión coincide perfectamente con la de aquellos que saludan en Nietzsche al «filósofo de la vida» que por fin ha barrido con el pensamiento abstracto. Estos juicios corrientes sobre Nietzsche son erróneos. El error sólo se reconoce si la confrontación con Nietzsche se pone en marcha a través de una confrontación simultánea en el ámbito de la pregunta fundamental de la filosofía. Previamente puede citarse, sin embargo, una frase de Nietzsche que proviene de la época en que trabajaba en *La voluntad de poder*. Reza así: «El pensamiento abstracto es para muchos una fatiga; para mí, en los buenos días, una fiesta y una embriaguez» (XIV, 24).

¿El pensamiento abstracto una fiesta? ¿La forma más elevada de la existencia? Efectivamente. Pero, al mismo tiempo, tenemos que prestar atención al modo en que ve Nietzsche la esencia de la fiesta, a que sólo puede pensarla a partir de su concepción fundamental de todo ente, a partir de la voluntad de poder. «La fiesta incluye: orgullo, insolencia, desenfreno; el escarnio de todo tipo de seriedad y bonhomía; un divino decir sí a sí mismo desde una plenitud y perfección animal, ... estados todos a los que al cristiano no le está permitido decir sí honestamente. *La fiesta es paganismo par excellence*» (*La voluntad de poder*, n. 916). Por ello, podemos agregar nosotros, en el cristianismo no se da nunca la fiesta del pensar, es decir, no hay una filosofía cristiana. No hay ninguna verdadera filosofía que pueda

determinarse desde algún lado diferente de sí misma. Por ello tampoco hay una filosofía pagana, especialmente si se tiene en cuenta que «lo pagano» sigue siendo algo cristiano, lo anticristiano. Difícilmente pueda designarse como paganos a los pensadores y poetas griegos.

Las fiestas exigen una preparación larga y cuidadosa. En este semestre queremos prepararnos para esa fiesta, aunque no alcancemos al festejo y sólo presintamos el preludio de la fiesta del pensar, queremos llegar a saber en qué consiste la meditación y qué caracteriza al morar en el genuino preguntar.

El libro *La voluntad de poder*

La pregunta acerca de qué es el ente busca el ser del ente. Todo ser es, para Nietzsche, un devenir. Este devenir tiene, sin embargo, el carácter de la acción y de la actividad del querer. Pero la voluntad es, en su esencia, voluntad de poder. Esta expresión nombra aquello que Nietzsche piensa cuando pregunta la pregunta conductora de la filosofía. Y por ello se impuso este nombre como título para la planeada obra capital, obra que, sin embargo, no llegó a consumarse. Lo que hoy tenemos ante nosotros como libro con el título de *La voluntad de poder* contiene trabajos preparatorios y desarrollos fragmentarios destinados a esa obra. Incluso la estructura del plan con el que han sido ordenados los fragmentos, la división en cuatro libros y el título de los mismos provienen del propio Nietzsche.

En primer lugar, habría que hacer una breve alusión a los hechos más importantes de la vida de Nietzsche, y también a la génesis de los planes y trabajos preparatorios, así como a su posterior edición después de la muerte de su autor.

Nietzsche nació en el año 1844 en el hogar de un pastor protestante. Siendo estudiante de filología clásica en Leipzig conoció en 1865 la obra capital de Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*. Durante su último semestre en Leipzig (1868-1869), en el mes de noviembre, trabó contacto personal con Richard Wagner. Además del mundo de los griegos, que seguiría siendo decisivo para Nietzsche durante toda su vida, aunque en los últimos años de su

pensamiento lúcido habría de dejar lugar, en cierto modo, a lo romano, las fuerzas espiritualmente determinantes fueron, en primer lugar, Schopenhauer y Wagner. En la primavera de 1869, cuando aún no contaba veinticinco años y aún antes de tener su doctorado, fue nombrado catedrático de filología clásica en la Universidad de Basilea. Allí entabló una relación amistosa con Jakob Burckhardt y el historiador de la Iglesia Overbeck. La cuestión de si existió o no una verdadera amistad entre Jakob Burckhardt y Nietzsche tiene una importancia que va más allá de lo meramente biográfico. No es ésta, sin embargo, la ocasión para tratarla. Conoció también a Bachofen, sin que el contacto entre ambos excediera la reserva habitual entre colegas. Diez años más tarde, en 1879, Nietzsche abandonó la cátedra. Otros diez años después, en enero de 1889, se hundió en la locura, y murió el 25 de agosto de 1900.

Ya en la época de Basilea se produce su separación interna de Schopenhauer y de Wagner. Pero sólo en los años que van de 1880 a 1883 Nietzsche se encuentra a sí mismo, lo que para un pensador quiere decir: encuentra su posición fundamental en la totalidad del ente y con ello el origen determinante de su pensar. Entre 1882 y 1885 lo asalta como una tormenta la creación del *Zaratustra*. En los mismos años surge el plan de su obra filosófica capital. Durante la preparación de la obra planeada cambian repetidas veces los proyectos, los planes, las divisiones y los puntos de vista para su construcción. No se produce ninguna decisión en favor de uno de ellos exclusivamente, así como tampoco tiene lugar una configuración del conjunto que permitiera ver un plano que sirviera de norma. En el último año antes de su hundimiento (1888), los planes iniciales son definitivamente abandonados. Una peculiar inquietud se apodera entonces de Nietzsche. Ya no puede esperar la lenta maduración de una extensa obra que tuviera que hablar por sí misma sólo como obra. Tiene que hablar él mismo, exhibirse a sí mismo y dar a conocer su posición ante el mundo y distanciarse de cualquier confusión con otros. Así surgen los opúsculos *El caso Wagner, Nietzsche contra Wagner, El ocaso de los (dolos, Ecce Homo* y *El anticristo,* que no aparecerá hasta 1890.

Pero la auténtica filosofía de Nietzsche, la posición fundamental desde la que habla en estos y en todos los escritos publicados por él mismo, no alcanza una forma definitiva ni llega a publicarse en forma de obra, ni en la década que va de 1879 a 1889 ni en los años

anteriores. Lo que el propio Nietzsche publicó en su época creadora ha sido siempre sólo un primer plano. Esto vale también respecto de su primera obra, *El nacimiento de la tragedia a partir del espíritu de la música* (1872). La auténtica filosofía de Nietzsche quedó relegada como «obra postuma».

Un año después de su muerte, en 1901, apareció una primera recopilación de los trabajos preparatorios de su obra capital. Esta recopilación se basó en el plan elaborado por Nietzsche el 17 de marzo de 1887, recurriéndose además a índices en los que él mismo había agrupado determinados fragmentos.

En la primera y siguientes ediciones, los fragmentos procedentes de los manuscritos postumos reciben una numeración correlativa. La primera edición de la *La voluntad de poder* abarcaba 483 fagmentos numerados.

Pronto se vio que esta edición había resultado muy incompleta en relación con el material manuscrito existente. En 1906 apareció una nueva edición, sustancialmente aumentada, manteniendo el mismo plan anterior. Abarcaba 1067 fragmentos, es decir, más del doble de los que tenía la primera. Esta edición apareció en 1911 formando los tomos XV y XVI de la llamada «edición en gran octavo» de las obras de Nietzsche. Sin embago, tampoco ella contiene todo el material; lo que no fue incluido en el plan apareció en los dos tomos de la citada edición dedicados a la obra postuma (XIII y XIV).

Por intermedio del Archivo Nietzsche de Weimar ha comenzado a prepararse desde hace no mucho tiempo una edición histórico-crítica completa y ordenada cronológicamente de las obras y cartas de Nietzsche. Deberá convertirse en la definitiva edición de referencia. En ella tampoco se separa ya entre los escritos publicados por el propio Nietzsche y los postumos, como lo hacía la anterior edición de las *Obras Completas,* sino que de cada segmento temporal se presenta al mismo tiempo lo publicado y lo no publicado. La gran cantidad de cartas de que se dispone, que sigue aumentando continuamente gracias a nuevos e importantes descubrimientos, también habrá de publicarse en orden cronológico. Esta edición histórico-crítica de las *Obras Completas* que acaba de comenzarse mantiene por su planteamiento un carácter equívoco:

1. En cuanto edición histórico-crítica de *Obras Completas,* que incorpora todo lo encontrable y está guiada por un principio de integridad, forma parte de las empresas propias del siglo XIX.

2. Por el carácter que tienen la explicación biográfico-psicológica y la búsqueda, igualmente integral, de todos los «datos» sobre la «vida» de Nietzsche y las opiniones de sus contemporáneos, es un engendro de la manía psicológico-biológica de nuestra época.

Sólo tendrá un sentido para el futuro por volver realmente accesible la auténtica «obra» (1881-89), en caso de que tenga éxito en esta tarea. Esta tarea y su realización desvirtúan lo nombrado en los dos puntos anteriores y pueden llevarse a cabo también sin ellos. En todo caso, de ninguna manera podrá alcanzarse este aspecto auténtico si en el cuestionar no hemos comprendido a Nietzsche como el final de la metafísica occidental y no hemos pasado a otra pregunta totalmente diferente, la que se pregunta por la verdad del ser.

Para el uso diario durante este curso es recomendable la edición de *La voluntad de poder preparada* por A. Baeumler para la colección de bolsillo de la editorial Kröner. Es una reproducción fiel de los tomos XV y XVI de las *Obras Completas* y contiene un sensato epílogo y un resumen breve y bien hecho de la vida de Nietzsche. Además, Baeumler ha editado en la misma colección un volumen titulado *Nietzsche in seinen Briefen und Berichten der Zeitgenossen [Nietzsche en sus cartas y en relatos de sus contemporáneos]*. El libro resulta útil para una primera toma de contacto. Para el conocimiento de su vida sigue conservando su importancia la exposición hecha por su hermana, Elisabeth Förster-Nietzsche: *Das Leben Friedrich Nietzsche's [La vida de Friedrich Nietzsche]*, 1895-1904. Aunque, como todo lo referente a lo biográfico, también esta obra está expuesta a reparos.

Renunciamos aquí a señalar y, más aún, a comentar las muy variadas obras que se han escrito sobre Nietzsche, ya que nada de ello podría servir al propósito de estas lecciones. Quien no reúna el valor y la perseverancia de pensamiento necesarios para aventurarse en los propios escritos de Nietzsche, tampoco necesita leer nada *sobre* él.

Las citas de pasajes de las obras de Nietzsche se realizarán de acuerdo con el tomo y paginación de la edición «en gran octavo».

Los pasajes correspondientes a *La voluntad de poder* no se citarán en este curso siguiendo la paginación de ninguna edición en particular sino de acuerdo con la numeración de los fragmentos, idéntica en todas ellas. En la mayoría de los casos, éstos no son simples fragmentos a medio terminar o comentarios hechos a la ligera, sino «aforismos», tal como se suele llamar a las notas de Nietzsche, cuidadosamente elaborados. Pero no toda nota de corta extensión es ya un aforismo, es

decir un enunciado o una sentencia que establece en sí un claro límite que excluye todo lo inesencial y sólo incluye lo esencial. Nietzsche señala en una ocasión que tiene la ambición de decir en un breve aforismo aquello que otros, en todo un libro, no dicen.

Planes y trabajos preparatorios para el «edificio principal»

Antes de caracterizar con mayor detalle el plan en el que se basa la edición de *La voluntad de poder de* la que ahora disponemos y antes de indicar el pasaje con el que comenzará nuestro preguntar, señalemos algunos testimonios, tomados de cartas de Nietzsche, que dan una cierta luz sobre la génesis de los trabajos preparatorios para el planeado edificio principal y manifiestan el temple de ánimo fundamental del que surge el trabajo.

El 7 de abril de 1884 escribe Nietzsche a su amigo Overbeck, que se encuentra en Basilea:

> «Los últimos meses me he dedicado a la "historia universal" con entusiasmo, aunque con algunos resultados escalofriantes. ¿Te he mostrado alguna vez la carta de Jacob Burckhardt que me ha hecho dar de narices con la "historia universal"? En caso de que en el verano vaya a Sils Maria, quiero emprender una revisión de mi metafísica y de mis ideas acerca de la teoría del conocimiento. Paso a paso tengo que atravesar una serie de disciplinas, pues he decidido a partir de ahora dedicar los próximos cinco años a la elaboración de mi "filosofía", para la cual ya he construido un pórtico con mi Zaratustra.»

Aprovechemos esta ocasión para señalar que es un error la concepción corriente según la cual *Así habló Zaratustra* expresaría la filosofía de Nietzsche en forma poética, mientras que, posteriormente, dado que el *Zaratustra* no tenía el efecto deseado, su autor habría tratado de transcribirla en prosa para su mejor comprensión. En verdad, la planeada obra capital, *La voluntad de poder*, es tan poética como el *Zaratustra* pensante. La relación entre las dos obras es la que existe entre pórtico y edificio principal. Pero entre 1882 y 1888 se produ-

jeron aún pasos esenciales que quedan totalmente ocultos por la actual compilación de los fragmentos postumos, lo que hace imposible percibir la estructura esencial de la metafísica de Nietzsche.

A mediados de junio de 1884 le escribe a su hermana:

> «Así pues, el armazón de mi edificio principal tiene que levantarse este verano; o, dicho de otro modo: quiero diseñar en los próximos meses el esquema para mi filosofía y el plan para los próximos seis años. ¡Ojalá que mi salud baste para ello!»

El 2 de septiembre de 1884 le escribe desde Sils Maria a su amigo y colaborador Peter Gast:

> «Además, en líneas generales he acabado con la tarea principal que me había propuesto para este verano; los próximos seis años estarán dedicados a la elaboración de un esquema con el que he delineado mi "filosofía". La cosa se presenta bien y esperanzadora. Entretanto, Zaratustra tiene el sentido totalmente personal de ser mi "libro de estímulo y edificación"; por lo demás, oscuro y oculto y ridículo para todos.»

El 2 de julio de 1885, a Overbeck:

> «Casi cada día he dictado de dos a tres horas, pero mi "filosofía", si tengo el derecho de llamar así a lo que me maltrata hasta las raíces de mi ser, *ya no* es comunicable, por lo menos por medio de la imprenta.»

Aquí aparecen ya dudas sobre la posibilidad de configurar su filosofía en una obra. Un año más tarde, sin embargo, ha recuperado la confianza:

El 2 de septiembre, a su madre y su hermana:

> «Para los próximos cuatro años está anunciada la elaboración de una obra capital en cuatro tomos; el título es ya para dar miedo: "*La voluntad de poder*. Ensayo de una transvaloración de todos los valores". Para ello tengo necesidad de todo: salud, soledad, buen humor, quizás una mujer.»

En esta alusión a su edificio principal, Nietzsche hace referencia al hecho de que en la cubierta de su escrito *Más allá del bien y del mal,* aparecido ese año, se anuncia que aquélla, con el título citado, aparecería próximamente. Por otra parte, en su obra *La genealogía de la moral,* publicada en 1887, puede leerse (III, n. 27):

«Remito para ello [para la cuestión del significado del ideal ascético] a una obra que estoy preparando: ***La voluntad de poder.*** *Ensayo de una transvaloración de los valores».*

El propio Nietzsche ha resaltado en negrita el título de la obra.
El 15 de septiembre, a Peter Gast:

«Estaba dudando, sinceramente, entre Venecia y... *Leipzig:* la última con fines de estudio, porque tengo mucho que aprender, preguntar, leer, en relación con la tarea principal de mi vida que a partir de ahora tengo que resolver. Eso haría no sólo un "otoño" sino *todo un invierno* en Alemania y, sopesándolo todo, mi salud me desaconseja imperiosamente hacer este peligroso experimento *este* año. Por lo cual, todo tiende a Venecia y Niza: además, juzgando desde el interior, en este momento necesito con más urgencia estar profundamente aislado conmigo mismo que aprender más e investigar respecto de cinco mil problemas particulares.»

El 20 de diciembre de 1887 a Carl von Gersdorff:

«En un sentido importante, mi vida está precisamente ahora como en *pleno mediodía:* una puerta se cierra, otra se abre. Lo que he hecho en los últimos años ha sido saldar cuentas, dar por finalizado, sumar cosas pasadas, poco a poco he ido acabando con personas y cosas y he puesto un punto final. *Quién* y qué debe permanecer, ahora que tengo que pasar (que *estoy condenado* a pasar) a la auténtica cuestión principal de mi existencia, ésta es ahora una pregunta capital. Porque, dicho entre nosotros, la tensión en la que vivo, la presión de una gran tarea y una gran pasión, es demasiado grande como para que ahora puedan acercarse a mí nuevas personas. Efectivamente, el desierto a mi alrededor es inmenso; en realidad sólo soporto a quienes son total-

mente extraños y casuales o a quienes están vinculados a mi desde hace mucho o desde la infancia. Todo lo demás se ha desmoronado o ha sido directamente *rechazado* (ha habido en esto mucha violencia y mucho dolor).»

Aquí ya no se habla simplemente de una «obra capital». Son ya los síntomas del último año de su pensamiento, en el que todo está a su alrededor con una claridad excesiva y en el que por ello lo desmedido se abre paso al mismo tiempo desde la lejanía. En ese año 1888 el plan de la obra se altera completamente. Cuando a comienzos de enero del año 1889 sucumbe a la locura, Nietzsche, como signo último, le escribe el día 4 una postal a su amigo y colaborador, el compositor Peter Gast, con el siguiente contenido:

> «A mi *maestro Pietro. Cántame una nueva canción: el mundo está transfigurado y todos los cielos se regocijan. El crucificado.»*

Estos pocos testimonios, aunque Nietzsche expresa en ellos lo que le es más íntimo, no pueden ser para nosotros en un principio más que un indicio externo del temple de ánimo fundamental en el que se mueven los planes de la obra y los trabajos preparatorios que los acompañan. Al mismo tiempo es necesario, sin embargo, hacer una referencia a los planes mismos y a los cambios que experimentan; también esto, en un principio, sólo puede suceder de un modo externo. Los planes y proyectos están publicados en el tomo XVI, 413-467.

En la sucesión de los proyectos pueden distinguirse tres posiciones fundamentales: la primera se extiende cronológicamente de 1882 a 1883 (*Así habló Zaratustra*); la segunda, de 1885 a 1887 (*Más allá del bien y del mal, Genealogía de la moral*); la tercera abarca los años 1887 y 1888 (*Ocaso de los ídolos, Ecce homo, El Anticristo*). No se trata, sin embargo, de grados de un desarrollo. Las tres posiciones tampoco se distinguen por la extensión que abarcan; cada una de ellas alude a la totalidad de la filosofía y en cada una de ellas están incluidas las otras dos, aunque en cada caso su conformación interna es diferente y es diferente la colocación del centro que las conforma. Y es exclusivamente la pregunta por ese centro lo que en realidad «maltrata» a Nietzsche. No se trata, por cierto, de la cuestión externa de cómo recopilar adecuadamente un material manuscrito preexistente, sino,

sin que Nietzsche llegara a saberlo propiamente ni se enfrentara a ello, de la cuestión de la autofundamentación de la filosofía. Ésta se refiere al hecho de que aquello que la filosofía es y el modo en que lo sea en cada caso sólo pueden determinarse desde sí misma, pero que esta autodeterminación sólo es posible en la medida en que ya se ha fundamentado a sí misma. Su esencia propia se vuelve siempre contra ella misma y cuanto más originaria es una filosofía tanto más puramente se mueve en esta vuelta alrededor de sí; y tanto más lejos, hasta el borde de la nada, resulta impulsado entonces el contorno de ese círculo.

Si se observa con detenimiento, se verá que cada una de estas tres posiciones fundamentales está caracterizada por un título predominante. No es casual que en cada caso los dos títulos excluidos vuelvan a aparecer subordinados al que se ha elegido como principal.

La primera posición fundamental está caracterizada por el título principal: «Filosofía del eterno retorno», al que se agrega como subtítulo: «Un ensayo de transvaloración de todos los valores» (XVI, 415). Un plan correspondiente a esta posición (p. 414) tiene como coronación y capítulo final (5): «La doctrina del eterno retorno como *martillo* en la mano del *hombre más poderoso*». *Esto* muestra que la idea de poder, y esto quiere decir siempre de la voluntad de poder, se destaca atravesando todo el conjunto, desde la base hasta la cima.

La segunda posición está marcada por el título: «La voluntad de poder», con el subtítulo: «Ensayo de una transvaloración de todos los valores». Un plan correspondiente (p. 424, n. 7) contiene como cuarta parte de la obra: «El eterno retorno».

La tercera posición fundamental convierte en título principal lo que en las dos anteriores era subtítulo (p. 435): «Ensayo de una transvaloración de todos los valores». Los planes correspondientes contienen como cuarta parte la «Filosofía del eterno retorno», así como otra parte, de colocación cambiante, sobre «los que dicen sí». Eterno retorno, voluntad de poder, transvaloración: éstas son las tres expresiones conductoras bajo las cuales, dispuestas de manera diferente en cada caso, se encuentra el conjunto de la planeada obra capital.

Así pues, si no desarrollamos de modo pensante un cuestionamiento que sea capaz de comprender la doctrina del eterno retorno, la doctrina de la voluntad de poder y la unidad de ambas en su más íntima conexión en cuanto transvaloración, y si no damos un paso más para captar que este cuestionamiento fundamental es un

cuestionamiento necesario dentro de la marcha de la metafísica occidental, no captaremos nunca la filosofía de Nietzsche y no comprenderemos nada del siglo xx y de los siglos venideros, no comprenderemos nada de aquello que es nuestra tarea metafísica.

La unidad de voluntad de poder, eterno retorno y transvaloración

La doctrina del eterno retorno de lo mismo se corresponde del modo más íntimo con la doctrina de la voluntad de poder. Lo unitario de estas doctrinas se ve a sí mismo históricamente como una transvaloración de todos los valores habidos hasta el momento.

¿Pero en qué sentido la doctrina del eterno retorno de lo mismo y la de la voluntad de poder se corresponden esencialmente? De esta pregunta tendremos que ocuparnos de modo más detallado y constituirá la pregunta decisiva; por ello sólo daremos ahora una respuesta preliminar.

La expresión «voluntad de poder» nombra el carácter fundamental del ente; todo ente que es, en la medida en que es, es voluntad de poder. De este modo se dice qué carácter tiene el ente en cuanto ente. Pero con ello de ninguna manera se responde a la primera y auténtica pregunta de la filosofía, sino sólo a la última pregunta previa. Para aquel que en el final de la filosofía occidental aún puede y tiene la necesidad de preguntar de modo filosófico, la pregunta decisiva no es ya simplemente la que se plantea cuál es el carácter fundamental que muestra el ente, cómo se caracteriza el ser del ente, sino la pregunta: ¿qué es este ser mismo? Es la pregunta por el «sentido de ser», no sólo por el ser del ente; y el concepto de «sentido» está aquí exactamente delimitado como aquello desde donde y en base a lo cual el ser en cuanto tal puede revelarse y llegar a la verdad. Lo que hoy se ofrece como ontología no tiene nada que ver con la auténtica cuestión del ser. Consiste simplemente en descomponer y oponer unos a otros, de manera muy erudita e ingeniosa, conceptos tradicionales.

¿Qué y cómo es la voluntad de poder misma? Respuesta: el eterno retorno de lo mismo.

¿Es casual que esta doctrina vuelva constantemente y en un lugar decisivo en todos los planes de la obra filosófica capital? ¿Qué puede significar que en un plan que lleva simplemente el título «El eterno retorno» (XVI, 414), Nietzsche pusiera la primera parte bajo el título «El pensamiento más grave»? Por supuesto, la pregunta por el ser es el pensamiento más grave de la filosofía, porque es al mismo tiempo el más íntimo y el más extremo, el pensamiento del que toda ella depende.

Oíamos que el carácter fundamental del ente es voluntad de poder, querer, por lo tanto, devenir. Y sin embargo Nietzsche no se detiene allí, como se piensa habitualmente cuando se lo equipara con Heráclito. Por el contrario, en un pasaje en el que se señala expresamente que se trata de una visión sintetizadora *(La voluntad de poder*, n. 617), Nietzsche dice lo siguiente: «*Recapitulación*: *imprimir* al devenir el carácter del ser, ésa es la *suprema voluntad de poder*». Esto quiere decir: el devenir sólo *es* si está fundado en el ser en cuanto ser: «Que *todo retorne* es el más extremo *acercamiento de un mundo del devenir al mundo del ser: cima de la consideración*». Con su doctrina del eterno retorno Nietzsche no hace más que pensar a su modo el pensamiento que, de modo oculto, pero constituyendo su auténtico motor, domina toda la filosofía occidental. Nietzsche piensa este pensamiento de manera tal que con su metafísica vuelve al inicio de la filosofía occidental; o, expresado con mayor claridad: al inicio tal como la filosofía occidental se ha acostumbrado a verlo en el curso de su historia, a lo cual también Nietzsche ha contribuido, a pesar de tener, por otra parte, una comprensión originaria de la filosofía presocrática.

En la opinión corriente y cotidiana, Nietzsche es tenido por un revolucionario que niega, destruye y profetiza; ciertamente, todo eso forma parte de su imagen, y no se trata de un simple papel que no hubiera hecho más que representar, sino de una necesidad profundamente interna de su tiempo. Pero lo esencial del revolucionario no es la transformación como tal sino que en ella saca a la luz lo decisivo y esencial. En la filosofía esto está constituido en cada caso por las pocas grandes preguntas. Cuando en la «cima de la consideración» Nietzsche piensa el «pensamiento más grave», piensa y considera el ser, es decir la voluntad de poder, como eterno retorno. ¿Qué quiere decir esto, tomado esencialmente y en toda su amplitud? La eternidad, no como un ahora detenido, ni como una serie

de ahoras desarrollándose al infinito, sino como el ahora que repercute sobre sí mismo: ¿qué otra cosa es esto sino la oculta esencia del tiempo? Pensar el ser, la voluntad de poder, como eterno retorno, pensar el pensamiento más grave de la filosofía, quiere decir pensar el ser como tiempo. Nietzsche pensó este pensamiento, pero no lo pensó aún como la *pregunta* por ser y tiempo. También Platón y Aristóteles, al comprender el ser como ουσία (presencia), pensaron este pensamiento, pero al igual que Nietzsche, tampoco lo pensaron como pregunta.

Al plantear la pregunta no creemos ser más inteligentes que Nietzsche y la filosofía occidental, a la que Nietzsche «sólo» piensa hasta su última consecuencia. Sabemos que el pensamiento más grave de la filosofía se ha vuelto aún más grave, que la cima de la consideración aún no ha sido escalada, que quizás no ha sido aún ni siquiera descubierta.

Si llevamos la voluntad de poder de Nietzsche, es decir su pregunta por el ser del ente, a la perspectiva de la pregunta por «ser y tiempo», esto tampoco quiere decir, por supuesto, que se ponga a la obra de Nietzsche en relación con un libro que lleva por título *Ser y tiempo y* que se la interprete y mida de acuerdo con lo que allí se dice. Este libro mismo sólo puede ser evaluado según el grado en que se mantenga o no a la altura de la cuestión que plantea. No hay otra medida más que la pregunta misma; sólo la pregunta es esencial, no el libro, que por otra parte sólo conduce hasta el umbral de la pregunta, aún no hasta su interior.

Quien no piense el pensamiento del eterno retorno en conjunción con la voluntad de poder como aquello que filosóficamente debe propiamente pensarse, tampoco comprenderá suficientemente y en todo su alcance el contenido metafísico de esta última doctrina. La conexión entre el eterno retorno en cuanto determinación suprema del ser y la voluntad de poder como carácter fundamental de todo ente no es, sin embargo, evidente. Por ello Nietzsche habla del «pensamiento más grave» y de la «cima de la consideración». Todo esto no impide que la interpretación actual de Nietzsche le quite a la doctrina del eterno retorno su auténtico sentido filosófico, cerrándose así el camino para una comprensión fructífera de la metafísica nietzscheana. Citaremos dos testimonios, independientes uno del otro, de este modo de tratar la doctrina del retorno dentro de la filosofía de Nietzsche: A. Baeumler, *Nietzsche. Der Philosoph und*

Politiker [Nietzsche. El filósofo y político], 1931, y K.Jaspers, *Nietzsche, Einführung in das Verständnis seines Philosophierens [Nietzsche, Introducción a la comprensión de su filosofar],* 1936. En cada uno de estos autores, la toma de posición respecto de la doctrina del eterno retorno, su rechazo, es decir, para nosotros, su mala comprensión, es de diferente tipo y tiene también un motivo diferente.

Baeumler presenta lo que Nietzsche denomina el pensamiento más grave y la cima de la consideración como una convicción «religiosa» totalmente personal, y agrega: «Sólo una de las dos puede tener validez: o bien la doctrina del eterno retorno o bien la de la voluntad de poder» (p. 80). Este dictamen estaría fundado en la siguiente reflexión: la voluntad de poder es devenir, el ser es comprendido como devenir; ésta es la antigua doctrina heraclitea del fluir de las cosas y es también la auténtica doctrina de Nietzsche. Su pensamiento del eterno retorno tiene que negar el ilimitado flujo del devenir. Este pensamiento introduce una contradicción en la metafísica de Nietzsche. Por lo tanto, su filosofía sólo puede ser determinada o bien por la doctrina de la voluntad de poder o bien por la del eterno retorno. Baeumler afirma (p. 80): «En verdad, este pensamiento, visto desde el *sistema* de Nietzsche, carece de importancia». Y en la p. 82 opina: «El fundador de religiones Nietzsche es también el que lleva a cabo una egiptización del mundo heraclíteo». De acuerdo con ello, la doctrina del eterno retorno significa una detención del devenir. En este dictamen, Baeumler supone que Heráclito enseña el eterno flujo de las cosas en el sentido de un continuar indefinido. Hace ya algún tiempo que sabemos que esa comprensión de la doctrina heraclitea no es griega. Pero tan cuestionable como esa interpretación de Heráclito es que pueda tomarse sin más la voluntad de poder de Nietzsche como devenir en el sentido de un continuo fluir. Al fin y al cabo, este concepto de devenir es tan superficial que no podemos atribuírselo sin más a Nietzsche. De ello se desprende de inmediato que no existe necesariamente una contradicción entre la proposición «ser es devenir» y la proposición «el devenir es ser». Ésta es, precisamente, la doctrina de Heráclito. Pero aun suponiendo que haya una contradicción entre las dos doctrinas —la de la voluntad de poder y la del eterno retorno—, desde Hegel sabemos que una contradicción no es necesariamente una prueba en contra de una proposición metafísica, sino, más bien, una prueba en su favor. Así pues, si el eterno retorno y la

voluntad de poder se contradicen, esta contradicción podría ser quizás precisamente una exhortación a *pensar* el más grave de los pensamientos, en lugar de huir a refugiarse en lo «religioso». Pero incluso si se concede que hay una contradicción insuperable y que ésta exige una decisión: o bien la voluntad de poder o bien el eterno retorno, ¿por qué se decide Baeumler en contra de lo que para Nietzsche es el pensamiento más grave y la cima de la consideración, y en favor de la voluntad de poder? La respuesta es simple: las reflexiones de Baeumler sobre la relación entre las dos doctrinas no penetran en ninguna parte en el ámbito de un efectivo preguntar, sino que la doctrina del eterno retorno, en la que él teme un egipticismo, va en contra de su concepción de la voluntad de poder, a la cual, a pesar de hablar de metafísica, no concibe de modo metafísico sino que interpreta de modo político. La doctrina nietzscheana del eterno retorno choca entonces con la concepción baeumleriana de la política. Por lo tanto, esta doctrina «carece de importancia» para el sistema de Nietzsche. Esta interpretación resulta tanto más sorprendente por cuanto Baeumler es uno de los pocos que han atacado la comprensión psicológica-biologista de Nietzsche desarrollada por Klages.

La segunda interpretación de la doctrina nietzscheana del eterno retorno es la de Karl Jaspers. Por una parte, Jaspers se ocupa de ella de modo más detenido y ve que constituye un pensamiento decisivo de Nietzsche. Sin embargo, y a pesar de hablar de ser, Jaspers no lleva este pensamiento al ámbito de la pregunta fundamental de la filosofía occidental y por lo tanto tampoco lo pone en verdadera conexión con la doctrina de la voluntad de poder. Para Baeumler la doctrina del eterno retorno es inconciliable con la interpretación política de Nietzsche; para Jaspers no es posible tomar en serio la doctrina como una cuestión de contenido porque para él no hay en la filosofía una verdad del concepto y del saber conceptual.

Pero si la doctrina del eterno retorno constituye el centro más íntimo del pensamiento metafísico de Nietzsche, ¿no resulta erróneo, o por lo menos unilateral, recopilar los trabajos preliminares a la obra filosófica capital siguiendo un plan que lleva como título determinante la «voluntad de poder»?

Los editores han dado muestra de una gran comprensión al elegir la segunda de las tres posiciones fundamentales que se encuentran en los planes. En efecto, también para el propio Nietzsche

el esfuerzo decisivo tenía que dirigirse en primer lugar a hacer visible, a través de la totalidad del ente, que su carácter fundamental es el de voluntad de poder. Pero esto no era para él en nigún caso lo último, sino que, si era el pensador que realmente es, la mostración de la voluntad de poder tenía que girar constantemente dentro del pensar del ser del ente, es decir, para él, del eterno retorno de lo mismo.

Pero aun admitiendo que se ha hecho lo mejor posible al editar los trabajos preliminares a la obra capital dejándose guiar por la perspectiva de la voluntad de poder, la edición que tenemos ante nosotros es algo construido ulteriormente. Qué hubiera sido de estos trabajos preliminares si Nietzsche mismo hubiera podido transformarlos en la obra capital que había planeado, nadie puede saberlo. Sin embargo, lo que nos es accesible actualmente es tan esencial y tan rico e, incluso visto desde Nietzsche, tan definitivo, que están dadas las condiciones para lo único que importa: pensar efectivamente el auténtico pensamiento filosófico de Nietzsche, Tanto mayor será la seguridad de conseguirlo cuanto menos nos atengamos al orden en que se encuentran los fragmentos en la ulterior recopilación en forma de libro. Efectivamente, el ordenamiento de los fragmentos y aforismos dentro de los esquemas clasificatorios, que sí provienen de Nietzsche, es arbitrario e inesencial. Se trata de pensar cada uno de los fragmentos desde el movimiento del pensar propio del preguntar de las auténticas preguntas. Por ello, respecto del ordenamiento del texto de que disponemos, saltaremos de un lado al otro en el interior de cada una de las secciones. Incluso así, una cierta arbitrariedad será inevitable dentro de determinados límites. Pero lo que es decisivo en todo ello es oír al propio Nietzsche, preguntar con él, a través de él, y *así al mismo tiempo contra él,* pero *afavor* de la causa más interna, única y común de la filosofía occidental. Este trabajo sólo podrá realizarse imponiendo límites. Pero todo depende de dónde se los ponga. Esta limitación no excluye, sino que, al contrario, espera y requiere de ustedes que con el tiempo elaboren, recurriendo al libro *La voluntad de poder y* en el sentido y en el modo en que aquí lo hemos ensayado, lo que en las lecciones no es tratado de manera explícita.

La construcción de la «obra capital». El modo de pensamiento de Nietzsche como inversión

Determinemos la posición metafísica fundamental de Nietzsche por medio de dos proposiciones:

El carácter fundamental del ente en cuanto tal es «la voluntad de poder». El ser es «el eterno retorno de lo mismo». Si pensamos a fondo la filosofía de Nietzsche de modo cuestionante siguiendo el hilo conductor proporcionado por estas dos proposiciones, iremos más allá de la posición fundamental de Nietzsche y de la filosofía anterior a él. Pero sólo este ir más allá permite volver a él. Esto deberá llevarse a cabo mediante una interpretación de *La voluntad de poder*.

El plan en que se basa la edición del libro de que disponemos, fomulado e incluso fechado (17 de marzo de 1887) por el propio Nietzsche, tiene la siguiente forma (XVI, 421):

> «LA VOLUNTAD DE PODER
>
> Intento de una transvaloración de todos los valores
>
> Libro primero: *El nihilismo europeo.*
> Libro segundo: *Crítica de los valores supremos.*
> Libro tercero: *Principio de una nueva posición de valores.*
> Libro cuarto: *Disciplina y adiestramiento.*»

Nuestro preguntar se dirigirá directamente al libro tercero y se limitará a él. Ya el título de este libro, «Principio de una nueva posición de valores», indica que aquí se hablará de lo fundamental y constitutivo.

De acuerdo con ello, lo que importa en la filosofía, para Nietzsche, es una posición de valores, es decir, la posición de los valores supremos de acuerdo con los cuales y a partir de los cuales se determinará cómo debe ser todo ente. El valor supremo es aquello que tiene que importar en todo ente en la medida en que pretenda ser un ente. Una «nueva» posición de valores pondrá, por lo tanto, frente a un valor viejo y envejecido, otro valor que deberá ser determinante en el futuro. Por eso se le antepone en el libro segundo una crítica de los valores supremos válidos hasta el momento. Con ellos se alude a la religión, específicamente a la religión cristiana, a la moral y a la

filosofía. El modo en que Nietzsche habla y escribe es aquí con frecuencia poco preciso y se presta a equívocos, ya que la religión, la moral y la filosofía no son ellas mismas valores supremos sino los modos básicos en que se ponen e imponen los valores supremos. Sólo por eso pueden valer y ser puestas ellas mismas, de modo mediato, como «valores supremos».

La crítica de los valores supremos válidos hasta el momento no consiste simplemente en refutarlos porque no sean verdaderos, sino en señalar que tienen su origen en posiciones que tienen que afirmar precisamente aquello que debe ser negado por los valores puestos. Por lo tanto, crítica de los valores supremos válidos hasta el momento quiere decir propiamente: aclarar el cuestionable origen de las correspondientes valoraciones y demostrar, de ese modo, la cuestionabilidad de esos valores mismos. A esta crítica del libro segundo se le antepone, en el libro primero, una exposición del nihilismo europeo. La obra debía empezar, pues, con una amplia exposición de ese hecho fundamental de la historia occidental que es reconocido por vez primera con esa agudeza y alcance por Nietzsche: el nihilismo. El nihilismo no es para Nietzsche una cosmovisión que aparece en algún lugar y en algún momento, sino el carácter fundamental del acontecer en la historia occidental. Incluso allí, y precisamente allí, donde no aparece como doctrina o como exigencia, sino aparentemente como su contrario, el nihilismo está en acción. Nihilismo significa: los valores supremos se desvalorizan. Esto quiere decir: lo que en el cristianismo, en la moral desde la antigüedad tardía, en la filosofía desde Platón, ha sido puesto como realidades y leyes que sirven de norma, pierde su fuerza vinculante, y esto siempre significa para Nietzsche: su fuerza creadora. El nihilismo no es nunca para Nietzsche un mero hecho de su presente inmediato, ni tampoco sólo del siglo XIX. El nihilismo comienza ya en los siglos anteriores a la era cristiana y no finaliza con el siglo XX. Este proceso histórico colmará aún los siglos venideros, incluso si, y precisamente si se moviliza una reacción de defensa. Pero el nihilismo tampoco es nunca para Nietzche sólo decadencia, futilidad y destrucción, sino un modo fundamental del movimiento histórico que durante amplios períodos no excluye, sino que más bien necesita e impulsa, un cierto surgimiento creativo. La «corrupción», la «degeneración fisiológica» y cosas semejantes no son causas del nihilismo sino que constituyen ya sus consecuencias. Por eso tampoco se lo puede superar elimi-

nando estas situaciones. Si la reacción de defensa sólo se dirige a estos perjuicios y a tratar de eliminarlos, la superación se verá a lo sumo aplazada. Hace falta un saber muy profundo y una seriedad aún más profunda para comprender lo que Nietzsche designa con el nombre de nihilismo.

De acuerdo con la necesaria pertenencia a este movimiento de la historia occidental y como consecuencia de la ineludible crítica de las posiciones de valor habidas hasta el momento, la *nueva* posición de valores es necesariamente una valoración de todos los valores. Por ello, el subtítulo, que en la última fase de la filosofía de Nietzsche se convierte en título principal, designa el carácter general del contramovimiento que se opone al nihilismo *dentro* del nihilismo. Ningún movimiento histórico puede saltar fuera de la historia y comenzar absolutamente de cero. Por el contrario, será tanto más histórico, es decir, fundará historia de modo tanto más originario cuanto más supere lo habido hasta el momento desde su raíz, en la medida en que cree un orden nuevo en una dimensión radical. Ahora bien, la gran experiencia de la historia del nihilismo es que toda posición de valores resulta ineficaz si no acuden a su encuentro la correspondiente actitud valorativa básica y el correspondiente modo de pensar.

Toda posición de valores en sentido esencial no sólo tiene que desarrollar sus posibilidades para llegar a ser «entendida», sino que, al mismo tiempo, tiene que adiestrar previamente a aquellos que presentarán ante la nueva posición de valores la actitud nueva que pueda llevarla al futuro. Las nuevas necesidades y exigencias tienen que ser cultivadas y adiestradas. Y este proceso consume, por así decirlo, la mayor parte del tiempo que le está concedido históricamente a los pueblos. Las grandes épocas, porque son grandes, suelen ser únicas en cuanto a su repetibilidad y muy cortas en cuanto a su duración; del mismo modo como los momentos más grandes de los individuos confluyen en un único instante. Una nueva posición de valores incluye la creación y consolidación de las necesidades y requerimientos que se ajustan a los nuevos valores. Por eso la obra habría de tener su conclusión en el libro cuarto: «Disciplina y adiestramiento».

Pero también es una experiencia fundamental de la historia de las posiciones de valores saber que la posición de los valores supremos no se produce de golpe, que la verdad eterna nunca aparece de

la noche a la mañana y que a ningún pueblo de la historia su verdad le ha caído del cielo. Los que ponen los valores supremos, los creadores, en primer lugar los nuevos filósofos, tienen que ser, para Nietzsche, tentadores; tienen que emprender caminos y abrir vías sabiendo que no tienen *la* verdad. Pero de este saber no se sigue de ninguna manera que puedan considerar sus conceptos como simples fichas arbitrariamente intercambiables por otras cualesquiera; se sigue lo contrario: el rigor y el carácter vinculante del pensar tienen que experimentar en las cosas mismas una fundamentación que era desconocida en la filosofía anterior. Pues sólo así se genera la posibilidad de que una posición fundamental se afirme frente a otra y de que la lucha sea una efectiva lucha y de ese modo el efectivo origen de la verdad. Los nuevos pensadores tienen que ser tentadores, es decir, cuestionando tienen que tentar y poner a prueba al ente mismo respecto de su ser y su verdad. Por ello, cuando Nietzsche escribe en el subtítulo de su obra: «*Tentativa* de transvaloración de todos los valores», no se trata de un giro que exprese humildad e indique que lo que se ofrece es aún imperfecto, ni tampoco quiere decir «ensayo» en sentido literario, sino que con clara conciencia alude a la actitud fundamental propia del nuevo preguntar que surge del contramovimiento frente al nihilismo. «*¡Nosotros hacemos una tentativa con la verdad!* Puede que la humanidad sucumba por ello. ¡Adelante!» (XII, 410).

«Pero nosotros, nuevos filósofos, no sólo comenzamos con la exposición de la jerarquía y la diferencia de valor fáctica entre los hombres, sino que además queremos precisamente lo contrario de una equiparación, de una igualación: enseñamos el extrañamiento en todo sentido, abrimos abismos como nunca los ha habido, queremos que el hombre sea más malo de lo que nunca lo fue. Entretanto vivimos aún ocultos y extraños unos de otros. Por muchos motivos nos será necesario ser ermitaños e incluso emplear máscaras, por lo que difícilmente serviremos para buscar a nuestros semejantes. Viviremos solos y conoceremos probablemente los martirios de cada una de las siete soledades. Y si por casualidad nos cruzamos en el mismo camino, puede apostarse a que no nos reconoceremos o nos engañaremos mutuamente» (*La voluntad de poder,* n. 988).

El proceder de Nietzsche, su modo de pensar al llevar a cabo la nueva posición de valores, es una constante inversión. Más adelante tendremos ocasión suficiente de reflexionar de modo más detallado

acerca de estas inversiones. Por el momento veamos dos ejemplos a modo de aclaración. Schopenhauer interpreta la esencia del arte como un «quietivo de la vida», como lo que calma el infortunio y el padecimiento de la vida, lo que desconecta la voluntad, cuyo impulso provoca precisamente la miseria de la existencia. Nietzsche lo invierte y dice: el arte es el «*estimulante*» de la vida, aquello que excita y acrecienta la vida. «Aquello que *impulsa* eternamente a la vida, a la vida eterna...» (XIV, 370). «Estimulante» es evidentemente la inversión de «quietivo».

Un segundo ejemplo. A la pregunta: ¿qué es verdad?, Nietzsche responde: «*Verdad es la espede de error* sin la cual una determinada especie de seres vivientes no podría vivir. El valor para la *vida* decide en última instancia» *(La voluntad de poder*, n. 493). «Verdad»: dentro de mi modo de pensar no designa necesariamente lo contrapuesto al error sino, en los casos más fundamentales, sólo la posición que mantienen entre sí diferentes errores» (n. 535). Sería sin embargo pensar de modo sumamente superficial si, basándose en estas proposiciones, se pretendiera declarar: por lo tanto para Nietzsche todo lo que es un error vale como verdadero. La proposición nietzscheana —la verdad es el error, y el error es la verdad— sólo puede comprenderse desde su posición fundamental frente a la totalidad de la filosofía occidental desde Platón. Si hemos comprendido esto, la proposición suena ya menos extraña. A veces, el procedimiento de inversión llega a convertirse en Nietzsche en una consciente manía, si no en una falta de gusto. Refiriéndose al refrán: «quien ríe último, ríe mejor», lo invierte para decir (VIII, 67): «Y hoy en día quien ríe mejor, también ríe último». Frente al «no ver y sin embargo creer», habla de «ver y sin embargo no creer». Lo llama «la primera virtud del que conoce», cuyo «mayor tentador» es «la apariencia visual» (XII, 241).

No hace falta haber penetrado demasiado en el pensamiento de Nietzsche para constatar con facilidad por todas partes este procedimiento de inversión. Basándose en esta constatación se ha construido una objeción de principio contra este proceder y con él contra toda su filosofía: la inversión es sólo una negación, pero con la eliminación del anterior orden de valores no surgen aún valores nuevos. Ante objeciones de este tipo es siempre bueno suponer, por lo menos tentativamente, que el filósofo en cuestión era en última instancia lo suficientemente agudo como para plantearse él mismo tales dudas. Nietzsche no sólo pensaba que con la inversión surge un nuevo orden de valores, sino que dijo expresamente que con ella surge *«por*

sí mismo» un orden. Nietzsche dice: «Si se ha roto de este modo la tiranía de los valores anteriores, si hemos abolido el "mundo verdadero", un nuevo orden del mundo tendrá que seguirse por sí mismo». ¡Gracias a la mera eliminación habría de surgir por sí mismo algo nuevo! ¿Puede atribuirse esta opinión a Nietzsche, o será que abolir e invertir significan además y previamente algo diferente de lo que uno se representa con la ayuda de los conceptos cotidianos?

¿Cuál es el principio de la nueva posición de valores?

Es importante aclarar previamente con carácter general el título de este libro tercero al que nos limitaremos. Principio viene de *principium*, inicio. El concepto corresponde a lo que los griegos llamaron ἀρχή: aquello a partir de lo cual algo se determina a ser lo que es y tal como es. Principio es el fundamento sobre el cual algo está y por el que es guiado y dominado en toda su estructura y esencia. También comprendemos a los principios en el sentido de proposiciones fundamentales. Pero éstas son «principios» derivadamente, pues sólo lo son porque y en la medida en que ponen en una proposición algo como fundamento de otro. Una proposición en cuanto proposición no puede ser nunca un principio. Principio de una nueva posición de valores es aquello en lo que el poner valores como tal tiene el fundamento que lo sustenta y guía. Principio de una nueva posición de valores es un fundamento tal que hace que el poner valores sea nuevo frente al anterior. El poner valores debe ser nuevo, o sea, no sólo lo que se pone como valor sino, sobre todo, el modo en que se ponen los valores. Cuando en contra de Nietzsche se dice que en el fondo no ha sido creativo y en realidad no ha puesto nuevos valores, la objeción tiene ante todo que someterse a prueba. Pero cualquiera que sea el resultado, la objeción misma no afecta aquello que Nietzsche quería propiamente y por encima de cualquier otra cosa: fundamentar de modo diferente el modo en que se ponen los valores, colocar para ello un nuevo fundamento. Por eso, si quiere entenderse algo de lo que allí se piensa, el título del libro tercero: «Principio de la nueva valoración» tiene que leerse en el siguiente sentido: el nuevo fundamento del que surgirá y sobre el que descansará en el futuro la posición de valores. ¿Cómo hay que comprender este fundamento?

Si en la obra, tal como lo indica su título, se trata de la voluntad de poder, y si el libro tercero debe aportar lo fundamental y constitutivo, entonces el principio de la nueva valoración sólo puede ser la volun-

tad de poder. ¿Cómo hay que comprender esto? Decíamos de modo preliminar: la voluntad de poder nombra el carácter fundamental de todo ente; alude a aquello *que* en el ente constituye lo propiamente ente. Ahora bien, la decisiva reflexión de Nietzsche es entonces la siguiente: si ha de fijarse aquello que propiamente debe ser, y por lo tanto aquello que tiene que devenir, esto sólo podrá determinarse si previamente existe verdad y claridad acerca de qué *es* y qué constituye el *ser*. ¿Cómo podría determinarse de otra manera lo que debe ser?

En el sentido de esta reflexión sumamente general, cuya sostenibilidad definitiva debe quedar aún abierta, Nietzsche dice: «Tarea: *ver* las cosas *tal como son*» (XII, 13). «Mi filosofía: sacar a los hombres de la *apariencia*, a costa de *cualquier* peligro. Tampoco tener miedo de que la vida sucumba» (ib. p. 18). Y por último: «Porque mentís sobre lo que es, por eso no nace en vosotros la sed de lo que debe ser» (XII, 279).

La mostración de la voluntad de poder como carácter fundamental del ente habrá de eliminar la mentira en la experiencia e interpretación del ente. Pero no sólo eso. Con ello también se fundará el principio, se colocará el fundamento desde donde surgirá la posición de valores y en el que tendrá que quedar enraizada; porque la «voluntad de poder» es ya en sí misma un apreciar y un poner valores. Si se comprende el ente como voluntad de poder, se vuelve superfluo un deber ser que tuviera que colocarse previamente por encima del ente para que éste se mida de acuerdo con él. Si la vida misma es voluntad de poder, ella misma es el fundamento, el *principium* de la posición de valores. Entonces, no ocurre que un deber ser determina el ser, sino que el ser determina un deber ser. «Cuando hablamos de valores lo hacemos bajo la inspiración, bajo la óptica de la vida: la vida nos obliga a poner valores; la vida misma valora a través nuestro *cuando* nosotros ponemos valores...» (VIII, 89).

Por lo tanto, exponer el principio de la nueva posición de valores quiere decir, en primer lugar, comprobar que la voluntad de poder es el carácter fundamental del ente a través de todos sus dominios y ámbitos. Considerando esta tarea, los editores de *La voluntad de poder* han subdividido este libro tercero en cuatro secciones:

«I. La voluntad de poder como conocimiento.
II. La voluntad de poder en la naturaleza.
III. La voluntad de poder como sociedad e individuo.

IV. La voluntad de poder como arte.»

En favor de esta división se recurrió a diversas indicaciones de Nietzsche. En primer lugar el plan I, 7, de 1885 (XVI, 415): «La voluntad de poder. Tentativa de una interpretación de todo suceder. Prefacio sobre la amenazante "falta de sentido". Problema del pesimismo.» A lo que siguen, ordenadas una debajo de otra: «Lógica. Física. Moral. Política». Éstas son las disciplinas usuales de la filosofía; sólo falta, lo que no es casual, la teología especulativa. Para la decisiva toma de posición respecto de la interpretación que hace Nietzsche del ente como voluntad de poder es importante saber que su visión del ente en su totalidad se guía de antemano por la perspectiva de las tradicionales disciplinas de la filosofía escolástica.

Para distribuir en los capítulos citados los aforismos presentes en los manuscritos también se tomó en consideración, a modo de ayuda ulterior, una lista en la que el propio Nietzsche numeró 372 aforismos y los repartió en los diferentes libros, si bien éstos pertenecían a un plan posterior, el III,6 (XVI, 424). La lista está impresa en XVI, 454-467; pertenece al año 1888.

La disposición actual del libro tercero de *La voluntad de poder* está, pues, todo lo bien fundada que es posible en base a los manuscritos existentes.

La interpretación del libro no la comenzaremos, sin embargo, con su primer capítulo, «La voluntad de poder como conocimiento», sino con el cuarto y último: «La voluntad de poder como arte».

Este capítulo abarca los aforismos que van del n. 794 al n. 853. Por qué comenzamos con este capítulo se verá pronto por su contenido. La tarea inmediata tendrá que ser la de preguntar: ¿cómo ve y determina Nietzsche la esencia del arte? El arte es, como ya lo indica el título del capítulo, una forma de la voluntad de poder. Si el arte es una forma de la voluntad de poder y si, dentro de la totalidad del ser, el arte nos es accesible de una manera destacada, entonces a partir de la concepción nietzscheana del arte tiene que poder comprenderse más fácilmente qué quiere decir voluntad de poder. Pero para que esta expresión «voluntad de poder» no siga siendo un mero conjunto de palabras, caracterizaremos por anticipado la interpretación del capítulo cuarto preguntando: 1) ¿Qué quiere decir Nietzsche con esta expresión? 2) ¿Por qué no debe extrañar que se determine el carácter fundamental del ente como *voluntad*?

El ser del ente como voluntad en la metafísica tradicional

Para comenzar con la pregunta mencionada en último lugar: la concepción del ser de todo ente como voluntad radica en la línea de la mejor y mayor tradición de la filosofía alemana. Si miramos hacia atrás desde Nietzsche, nos encontramos inmediatamente con Schopenhauer. Su obra capital, que para Nietzsche comenzó por ser un impulso hacia la filosofía y finalmente se fue convirtiendo poco a poco en piedra del escándalo, lleva el título: *El mundo como voluntad y representación*. Lo que Nietzsche entiende por voluntad es, sin embargo, completamente diferente. Tampoco basta con comprender el concepto nietzscheano de voluntad como una inversión del de Schopenhauer.

La obra capital de Schopenhauer apareció en el año 1818. Es profundamente deudora de las obras capitales de Schelling y Hegel, por entonces ya publicadas. La mejor prueba de ello son los insultos desmedidos y faltos de gusto que Schopenhauer propinó a Hegel y Schelling durante toda su vida. Schopenhauer llama a Schelling «cabeza hueca» y a Hegel, «burdo charlatán». Estos insultos a la filosofía, frecuentemente imitados en la época posterior a Schopenhauer, ni siquiera tienen el dudoso privilegio de ser especialmente «nuevos».

En una de sus obras más profundas, el tratado *Sobre la esencia de la libertad humana*, aparecido en 1809, Schelling expresó: «En última y suprema instancia no hay más ser que el querer. Querer es el ser originario» (I, VII, 350). Y Hegel, en su *Fenomenología del espíritu* (1807), concibió a la esencia del ser como saber, pero al saber como esencialmente igual al querer.

Schelling y Hegel tenían la certeza de que con la interpretación del ser como voluntad no hacían más que pensar el pensamiento esencial de otro gran pensador alemán, el concepto de ser de Leibniz, quien determinó la esencia del ser como la unidad originaria de *perceptio* y *appetitus*, como representación y voluntad. No es casual que el propio Nietzsche nombre a Leibniz dos veces en *La voluntad de poder* en pasajes decisivos: «La filosofía alemana como un todo —Leibniz, Kant, Hegel, Schopenhauer, para nombrar a los grandes— es el tipo más profundo de *romanticismo* y nostalgia que haya habido hasta ahora: el anhelo de lo mejor que jamás haya existido» (n. 419). Y: «Händel, Leibniz, Goethe, Bismarck: característicos del *tipo alemán fuerte*» (n. 884).

No se debe decir, sin embargo, que la doctrina nietzscheana de la voluntad de poder es dependiente de Leibniz o de Hegel o de Schelling, para interrumpir con esa comprobación toda reflexión ulterior. «Dependencia» no es un concepto que pueda expresar la relación de los grandes entre sí. Dependiente sólo lo es lo pequeño respecto de lo grande. Es precisamente «pequeño» porque cree que es independiente. El gran pensador es grande porque es capaz de oír lo que hay de grande en la obra de los otros «grandes» y de transformarlo originariamente.

La referencia a los antecesores de Nietzsche respecto de la doctrina que afirma el carácter de voluntad del ser no tiene el sentido de establecer una dependencia sino el de señalar que una doctrina de este tipo no es arbitraria dentro de la metafísica occidental, sino quizás incluso necesaria. Todo pensamiento verdadero se deja determinar por lo mismo que hay que pensar. En la filosofía debe pensarse el ser del ente; no hay en ella un vínculo más elevado y más estricto para el pensar y el preguntar. Todas las ciencias, en cambio, piensan sólo *un* ente entre otros, *un* determinado ámbito del ente. Sólo están vinculadas inmediatamente por él, pero nunca de modo absoluto. Puesto que en el pensamiento filosófico reina el mayor vínculo posible, todos los grandes pensadores piensan lo mismo. Pero este «mismo» es tan esencial y tan rico que ninguno puede agotarlo, sino que cada uno no hace más que vincular a cada uno de los otros de modo más riguroso. Concebir el ente según su carácter fundamental como voluntad no es la opinión de pensadores aislados sino una necesidad de la historia de la existencia que ellos fundan.

La voluntad como voluntad de poder

Pero, para anticipar ya lo decisivo: ¿Qué entiende el propio Nietzsche con la expresión «voluntad de poder»? ¿Qué quiere decir voluntad? ¿Qué quiere decir voluntad de poder? Estas dos preguntas son para Nietzsche sólo una; porque para él la voluntad no es otra cosa que voluntad de poder, y poder no es otra cosa que la esencia de la voluntad. Voluntad de poder es, entonces, voluntad de voluntad; es decir, querer es: quererse a sí mismo. Esto necesita, sin embargo, aclaración.

En este intento, al igual que en todas las delimitaciones similares de conceptos que pretenden aprehender el ser del ente, hay que tener en cuenta dos cosas: 1) Una determinación conceptual exacta, en el sentido de una indicación enumerativa de las características de aquello que hay que determinar, resulta vacía y no verdadera en tanto no volvamos a ejecutar efectivamente aquello de que se habla y no lo llevemos ante el ojo interno. 2) Para comprender el concepto nietzscheano de voluntad vale en particular lo siguiente: si según Nietzsche la voluntad, en cuanto voluntad de poder, es el carácter fundamental de todo ente, al determinar la esencia de la voluntad no podemos invocar un ente determinado, ni un determinado modo de ser, para, a partir de allí, explicar la esencia de la voluntad.

Así pues, la voluntad, en cuanto carácter general de todo ente, no proporciona ninguna indicación inmediata acerca de desde dónde podría deducirse su concepto en cuanto concepto de ser. Si bien nunca desplegó esta situación de un modo fundamental y sistemático, Nietzsche sabe con claridad que aquí persigue una cuestión nada común.

Dos ejemplos pueden ilustrar de qué se trata. En la representación corriente, la voluntad es tomada como una facultad anímica. Lo que la voluntad sea se determina desde la esencia del alma; del alma trata la psicología. Alma alude a un determinado ente, a diferencia del cuerpo o del espíritu. Pero si para Nietzsche la voluntad determina el ser de todo ente, resulta que la voluntad no es algo anímico sino que el alma es algo volitivo. Pero también el cuerpo y el espíritu, en la medida en que «son», son voluntad. Y por otra parte: la voluntad es considerada como una facultad; esto quiere decir: ser capaz, estar en condiciones de..., tener poder y ejercer poder. Lo que es en sí poder, tal como lo es, según Nietzsche, la voluntad, no puede caracterizarse determinándolo como una facultad, ya que la esencia de una facultad está fundada en la esencia de la voluntad en cuanto poder.

Un segundo ejemplo: se considera a la voluntad como un tipo de causa. Decimos: este hombre hace las cosas más con la voluntad que con la inteligencia; la voluntad produce algo, tiene por efecto un resultado. Pero ser-causa es un determinado modo de ser, con él no se puede comprender, por lo tanto, el ser en cuanto tal. La voluntad no es un efectuar. Lo que corrientemente se toma como algo eficiente, aquella facultad que causa algo, se funda ello mismo en la voluntad (cfr. VIII, 80).

Si la voluntad de poder caracteriza al ser mismo, no queda nada *como lo cual* pueda determinarse aún la voluntad. Voluntad es voluntad; pero esta determinación, formalmente correcta, no dice ya nada. Y conduce fácilmente a error si se piensa que a la simple palabra le corresponde una cosa igualmente simple.

Por ello Nietzsche puede declarar: «Hoy sabemos que [la «voluntad»] no es más que una palabra» *(El ocaso de los ídolos,* 1888;VII, 80). A lo que corresponde una expresión anterior, de la época del *Zaratustra:* «Me río de vuestra voluntad libre, y también de vuestra voluntad no libre: ilusión es para mí lo que llamáis voluntad, la voluntad no existe» (XII, 267). Notable, que el pensador para el cual la voluntad es el carácter fundamental de todo ente, diga: «la voluntad no existe». Pero Nietzsche quiere decir que no existe *esa* voluntad que se ha conocido y definido hasta ahora como facultad anímica y como aspiración general.

No obstante, Nietzsche tiene que volver a decir continuamente qué es la voluntad. Dice, por ejemplo, la voluntad es un «afecto», la voluntad es una «pasión», la voluntad es un «sentimiento», la voluntad es una «orden». Pero caracterizaciones de la voluntad tales como «afecto» y similares, ¿no hablan acaso desde el ámbito del alma y de los estados anímicos? ¿No son afecto, pasión, sentimiento y orden cosas diferentes? ¿Lo que se aporta para aclarar la esencia de la voluntad, no tiene que ser ello mismo suficientemente claro? Pero ¿qué puede ser más oscuro que la esencia del afecto y de la pasión y la diferencia entre ambos? ¿Cómo podría ser la voluntad todo esto al mismo tiempo? Difícilmente podemos pasar por alto estas preguntas y estas dudas ante la interpretación nietzscheana de la esencia de la voluntad. Y sin embargo quizás no den con lo esencial. El propio Nietzsche subraya: «El querer me parece sobre todo algo *complejo,* algo que sólo como palabra tiene una unidad —y precisamente en una palabra está encerrado el prejuicio popular que se ha adueñado de la precaución siempre escasa de los filósofos» *(Más allá del bien y del mal;* VII, 28)—. Nietzsche se dirige aquí sobre todo contra Schopenhauer, que opinaba que la voluntad era la cosa más simple y conocida del mundo.

Pero puesto que para Nietzsche la voluntad, en cuanto voluntad de poder, caracteriza la esencia del ser, ella sigue siendo siempre lo propiamente buscado y aquello que hay que determinar. Una vez que se ha descubierto esta esencia, sólo se trata de descubrirla en

todas partes para no volver a perderla. Si el procedimiento de Nietzsche es el único posible, si alcanzó una claridad suficiente acerca del carácter único de la *pregunta por el ser* y si pensó a un nivel fundamental las vías aquí necesarias y posibles, son cuestiones que por el momento dejaremos abiertas. Lo cierto es que, teniendo en cuenta la multiplicidad de significados del concepto de voluntad y la variedad de las determinaciones conceptuales dominantes, no le quedó otra salida más que servirse de lo conocido para aclarar lo que quería decir y rechazar lo que no quería decir (cfr. el comentario general acerca de los conceptos de la filosofía en *Más allá del bien y del mal;* VII, 31 s.).

Si tratamos de aprehender el querer recurriendo a la peculiaridad que de cierto modo se nos impone inmediatamente, podríamos decir: querer es un movimiento hacia..., un ir hacia algo; querer es un comportamiento que está dirigido a algo. Pero cuando miramos inmediatamente una cosa que está allí delante o cuando observamos el desarrollo de un proceso, estamos en un comportamiento del que puede decirse lo mismo: nos dirigimos a la cosa representándola, y allí no hay voluntad alguna. En la simple contemplación de las cosas no queremos nada «de» ellas o «con» ellas, sino que precisamente las dejamos ser las cosas que son. Estar dirigido a algo no es aún un querer, y sin embargo en el querer se da ese movimiento hacia...

Pero también podemos «querer» la cosa, por ejemplo un libro o una motocicleta. El niño «quiere» tener tal cosa, es decir, le gustaría tenerla. Esto último no es un mero representar, sino un tipo de tender-hacia que tiene el carácter especial del deseo. Pero desear no es aún querer. Quien sólo desea de la manera más pura, precisamente no quiere, sino que tiene la esperanza de que lo deseado suceda sin su intervención. ¿Es entonces el querer un desear al que se le agrega la intervención propia? No; querer no es de ninguna manera desear, sino someterse a la propia orden, es la resolución de ordenarse a sí mismo que en sí misma es ya su ejecución. Pero con esta caracterización del querer hemos introducido de pronto una serie de determinaciones que en principio no estaban dadas en aquello que buscábamos, en el dirigirse a algo.

Parecería, sin embargo, que podría aprehenderse la esencia de la voluntad de la manera más pura si se distingue ese dirigirse a..., en cuanto puro querer, del dirigirse a algo en el sentido del mero apetecer, desear, aspirar o del mero representar. La voluntad se plantea

así como la pura referencia contenida en el simple movimiento hacia..., en el ir hacia algo. Pero este planteamiento es un error. Según la convicción de Nietzsche, el error básico de Schopenhauer está en pensar que hay algo así como un querer puro, que sería más puro cuanto más completamente indeterminado se deje lo querido y más decididamente se excluya al que quiere. Por el contrario, en la esencia del querer radica que lo querido y el que quiere sean integrados en el querer, aunque no en el sentido exterior en que también del aspirar podemos decir que le corresponde algo que se aspira y alguien que aspira.

La *cuestión decisiva* es, precisamente: ¿Cómo y en razón de qué al querer le pertenecen, en el querer, lo querido y el que quiere? Respuesta: en razón del querer y por medio del querer. El querer quiere al que quiere en cuanto tal, y el querer pone lo querido en cuanto tal. Querer es estar resuelto a sí, pero a sí como a aquello que quiere lo que en el querer es puesto como querido. La voluntad aporta a su querer desde sí misma y en cada caso una continua determinación. Quien no sabe lo que quiere, simplemente no quiere y no puede en absoluto querer; no hay un querer en general; «pues la voluntad, en cuanto afecto del ordenar, es el signo decisivo de la fuerza y del señorío de sí» *(La gaya ciencia,* libro V, 1886; V, 282). El aspirar, por el contrario, puede ser indeterminado, tanto respecto de lo que propiamente se aspira como en referencia a quien aspira. En el aspirar y el tender estamos integrados en un movimiento hacia... y nosotros mismos no sabemos qué es lo que está en juego. En el mero aspirar a algo no somos llevados propiamente ante nosotros mismos y por ello tampoco se da en él ninguna posibilidad de aspirar más allá de nosotros, sino que meramemente aspiramos y acompañamos al aspirar. El resolverse a sí es siempre: querer más allá de sí. Al subrayar repetidamente el carácter de orden de la voluntad, Nietzsche no se refiere a un precepto o una instrucción para ejecutar una acción; tampoco se refiere al acto volitivo en el sentido de una decisión, sino a la resolución, a aquello gracias a lo cual el querer toma las riendas sobre el que quiere y lo querido, y lo hace con una firmeza permanente y fundada. Sólo puede ordenar verdaderamente —lo que no debe identificarse con un simple mandar— quien no sólo está en condiciones de someterse a sí mismo a la orden, sino que está continuamente dispuesto a hacerlo. Gracias a esta disposición se ha colocado él mismo en el ámbito de la orden como el primero que

obedece, dando así la medida. En esta firmeza del querer que va más allá de sí reside el dominar sobre..., el tener poder sobre aquello que se abre en el querer y se mantiene fijo en él como lo que ha sido apresado en la resolución.

El querer mismo es el dominar sobre... que se extiende más allá de sí; la voluntad es en sí misma poder. Y poder es el querer en-sí-constante. La voluntad es poder y el poder es voluntad. ¿Entonces, la expresión «voluntad de poder» no tiene ningún sentido? Efectivamente, apenas se piensa la voluntad en el sentido del concepto nietzscheano de voluntad, no tiene ningún sentido. Pero Nietzsche la usa, sin embargo, como modo de distanciarse expresamente del concepto corriente de voluntad y sobre todo para acentuar su rechazo del de Schopenhauer.

La expresión nietzscheana «voluntad de poder» quiere decir: la voluntad, tal como se la comprende comúnmente, es propia y exclusivamente voluntad de poder. Pero incluso en esta elucidación queda aún un posible malentendido. La expresión «voluntad de poder» no significa que la voluntad, en concordancia con la opinión habitual, sea un tipo de apetencia, el cual, sin embargo, tendría como meta el poder, en lugar de la felicidad o el placer. Es cierto que, para hacerse entender provisoriamente, Nietzsche habla en varios pasajes de este modo, pero cuando asigna a la voluntad como meta el poder, en lugar de la felicidad, el placer o la suspensión del querer, no altera simplemente la meta de la voluntad sino su determinación esencial misma. Tomado estrictamente en el sentido del concepto nietzscheano de voluntad, el poder no puede nunca ser antepuesto a la voluntad como una meta, como si el poder fuera algo que pudiera ponerse de antemano fuera de la voluntad. Puesto que la voluntad es resolución a sí mismo en cuanto dominar más allá de sí, puesto que la voluntad es querer más allá de sí, la voluntad es el poderío que se da poder a sí como poder.

La expresión «de poder» no se refiere nunca, pues, a un añadido a la voluntad, sino que significa una aclaración de la esencia de la voluntad misma. Sólo si se han dilucidado estos aspectos del concepto nietzscheano de voluntad pueden comprenderse las caracterizaciones con las que con frecuencia Nietzsche quiere señalar eso «complicado» que a él le dice la simple palabra voluntad. Denomina a la voluntad, o sea a la voluntad de poder, un «afecto»; dice incluso (*La voluntad de poder*, n. 688): «Mi teoría sería: que la *voluntad de poder*

es la forma de afecto primitiva, que todos los otros afectos son sólo configuraciones suyas». También llama a la voluntad «pasión» o «sentimiento». Si se comprenden estas expresiones, tal como ocurre generalmente, desde la perspectiva de la psicología habitual, se cae fácilmente en la tentación de decir que Nietzsche traslada la esencia de la voluntad a lo «emocional» y la sustrae de las erróneas comprensiones racionales hechas por el idealismo.

Ante ello hay que preguntar:

1) ¿Qué quiere decir Nietzsche cuando recalca el carácter de afecto, pasión y sentimiento de la voluntad?

2) ¿Qué se entiende por idealismo cuando se cree encontrar que el concepto idealista de voluntad no tiene nada que ver con el de Nietzsche?

La voluntad como afecto, pasión y sentimiento

En el último pasaje citado, Nietzsche dice: todos los afectos son «configuraciones» de la voluntad de poder; y si se pregunta ¿qué es la voluntad de poder?, responde: es el afecto originario. Los afectos son formas de la voluntad; la voluntad es un afecto. Se denomina a esto una definición circular. El entendimiento común se tiene por superior cuando descubre estos «errores de pensamiento» hasta en un filósofo. El afecto es voluntad y la voluntad es afecto. Ya sabemos, por lo menos aproximadamente, que de lo que se trata en la pregunta por la voluntad de poder es de la pregunta por el *ser del ente,* lo que no puede determinarse ya desde otro ente, puesto que él mismo lo determina. Por lo tanto, si se quiere formular alguna caracterización del ser y ésta no debe decir simplemente lo mismo de manera vacía, la determinación propuesta tiene que provenir necesariamente del ente, con lo que ya se está en el círculo. Pero la cosa no es tan simple. En este caso, Nietzsche dice con buena razón que la voluntad de poder es la forma de afecto originaria; no dice simplemente que sea un afecto, aunque en exposiciones rápidas y de carácter polémico se encuentre también este modo de expresarse.

¿En qué sentido es la voluntad de poder la forma originaria del afecto, es decir aquello que constituye el ser-afecto como tal? Nietzs-

che no da ninguna respuesta clara y exacta, como tampoco la da a las preguntas «¿qué es una pasión?» o «¿qué es un sentimiento?». La respuesta («configuraciones» de la voluntad de poder) no nos hace avanzar inmediatamente sino que nos propone una tarea: ver, a partir de lo que nos es conocido como afecto, pasión y sentimiento, aquello que caracteriza la esencia de la voluntad de poder. De este modo resultan determinadas características que son apropiadas para aclarar y enriquecer la delimitación hecha hasta ahora del concepto de la esencia de la voluntad. Este trabajo debemos llevarlo a cabo nosotros mismos. Las preguntas, sin embargo (¿qué es afecto, pasión, sentimiento?), quedan sin resolver. El propio Nietzsche llega incluso en muchas ocasiones a identificar las tres, siguiendo así un modo de pensar habitual, aún hoy vigente. Con estos tres nombres arbitrariamente intercambiables se circunscribe la llamada parte no racional de la vida anímica. Puede que para la representación común esto sea suficiente, pero no lo es para un verdadero saber, y menos aún si con ello se trata de determinar el ser del ente. Pero tampoco basta con mejorar las explicaciones «psicológicas» corrientes de los afectos, las pasiones y los sentimientos. Tenemos que ver en primer lugar que no se trata aquí de psicología, ni siquiera de una psicología cimentada en la fisiología y la biología, sino de modos fundamentales en los que descansa el ser-ahí humano, de cómo el hombre arrostra el «ahí», la apertura y el ocultamiento del ente en los que está.

Es innegable que a los afectos, las pasiones y los sentimientos les pertenece también todo aquello de lo que se ha adueñado la fisiología: determinados estados corporales, alteraciones de las secreciones internas, tensiones musculares, procesos nerviosos. Pero hay que preguntarse si todo lo que se refiere a los estados corporales, y el cuerpo mismo, han sido comprendidos de manera metafísicamente suficiente como para que en un abrir y cerrar de ojos se puedan pedir préstamos a la fisiología y la biología, como por cierto hiciera ampliamente Nietzsche para su propio perjuicio. Aquí hay que tener en cuenta fundamentalmente una cosa: que no hay ningún resultado de una ciencia que pueda encontrar jamás una aplicación *inmediata* en la filosofía.

¿Cómo debemos, pues, aprehender la esencia del afecto, de la pasión y del sentimiento de manera tal que cada una de ellas resulte fructífera para la interpretación de la esencia de la voluntad en el sentido nietzscheano? Esta consideración sólo podremos proseguirla

aquí hasta donde lo requiera el propósito de elucidar la caracterización nietzscheana de la voluntad de poder.

Un afecto es, por ejemplo, la ira; con el odio, en cambio, no sólo aludimos a algo diferente que con el nombre «ira». El odio no es simplemente otro afecto, sino que no es un afecto, es una pasión. A ambos, no obstante, los llamamos sentimientos. Hablamos de un sentimiento de odio y de un sentimiento de ira. La ira no podemos proponérnosla ni decidirla, sino que nos asalta, nos ataca, nos «afecta». Este asalto es repentino e impetuoso; nuestro ser se agita en el modo de la excitación; nos sobreexcita, es decir, nos lleva más allá de nosotros mismos, pero de manera tal que en la excitación ya no somos dueños de nosotros mismos. Se dice: actuó presa de sus afectos. El lenguaje popular muestra una visión aguda cuando respecto de alguien presa de excitación dice que «no se contiene». En el asalto de la excitación *el* contenerse desaparece y se transforma en explosión. Decimos: está fuera de sí de alegría.

Evidentemente Nietzsche piensa en este momento esencial del afecto cuando trata de caracterizar desde él la voluntad. Este ser sacado fuera de sí, ese asalto a todo nuestro ser, el que en la ira no seamos dueños de nosotros mismos, ese «no» no quiere decir de ninguna manera que en la ira no nos veamos alejados de nosotros mismos; por el contrario, es precisamente el no-ser-dueño que se da en el afecto, en la ira, lo que distingue a éste de la voluntad, en el sentido de que en él el ser-dueño-de-sí se transforma en un modo de ser-más-allá-de-sí en el que echamos algo de menos. A lo adverso se lo llama en alemán «*ungut*» [lit.: no-bueno]. A la ira se la denomina también «*Un-willen*» [lit.: no-voluntad, de donde: in-dignación] una no-voluntad que nos saca de nosotros mismos, pero de tal manera que no nos llevamos con nosotros como ocurre en la voluntad, sino que, por así decirlo, nos perdemos en ello; la voluntad es aquí una no-voluntad. Nietzsche invierte la situación: la esencia formal del afecto es voluntad, pero en la voluntad se ve ahora sólo el estar excitado, el ir más allá de sí.

Porque dice que querer es querer más allá de sí, Nietzsche puede decir, teniendo en cuenta ese estar-más-allá-de-sí-en el afecto: la voluntad de poder es la forma originaria del afecto. Pero evidentemente también quiere integrar en la caracterización esencial de la voluntad el otro momento del afecto, ese asaltar y caer sobre nosotros que le es propio. También esto, y precisamente esto, pertenece a

la voluntad, si bien en un sentido que sufre una transformación múltiple. Esto sólo es posible porque la voluntad misma -considerada en referencia a la esencia del hombre- es el puro y simple asaltar, que hace que, de una manera u otra, podamos estar más allá de nosotros mismos y efectivamente siempre lo estemos.

La voluntad misma no puede ser querida. Jamás podemos resolvernos a tener una voluntad, en el sentido que de este modo la adquiramos, pues ese resolverse es el querer mismo. Cuando alguien quiere tener la voluntad de esto o aquello, tener la voluntad quiere decir estar propiamente en la voluntad, empuñarse en todo su ser y ser dueño de él. Pero precisamente esa posibilidad muestra que estamos siempre en la voluntad, incluso cuando no tenemos voluntad de algo. Ese querer en sentido propio que se produce en el irrumpir de la resolución, ese sí, es lo que hace que venga a nosotros y en nosotros aquel asalto a todo nuestro ser.

Además de como afecto, con la misma frecuencia caracteriza Nietzsche a la voluntad como pasión. De esto no hay que deducir inmediatamente que identifique afecto y pasión, aunque no haya llegado a aclarar de modo expreso y exhaustivo la diferencia esencial y la conexión que existe entre ellos. Cabe suponer que Nietzsche conoce la diferencia entre afecto y pasión. Alrededor de 1882 dice, respecto de su tiempo: «Nuestra época es una época excitada, y precisamente por ello no es una época de pasión; se acalora continuamente, porque siente que no es cálida; en el fondo, tiene frío. No creo en la grandeza de todos esos "grandes acontecimientos" de los que habláis» (XII, 343). «La época de los más grandes acontecimientos será, a pesar de todo, la época de las más pequeñas consecuencias si los hombres son de goma y demasiado elásticos.» «En la actualidad los acontecimientos sólo adquieren "grandeza" gracias al eco: al eco en los periódicos» (XII, 344).

En la mayoría de los casos, Nietzsche identifica el significado de la palabra pasión con el afecto. Pero si, por ejemplo, la ira y el odio —o la alegría y el amor— no sólo se diferencian como un afecto de otro sino que son distintos en el sentido en que un afecto es distinto de una pasión, será preciso llegar a una determinación más exacta. Tampoco el odio puede producirse por una decisión, también él parece asaltarnos como lo hace la ira. Sin embargo, este asalto es esencialmente diferente. El odio puede surgir de improviso en una acción o en una expresión, pero puede hacerlo porque ya nos ha

asaltado, porque anteriormente ha crecido dentro de nosotros, porque, como solemos decir, se ha alimentado en nosotros; alimentarse sólo puede lo que ya está allí, lo que vive. Por el contrario, no decimos ni pensamos nunca: la ira se alimenta. El odio recorre nuestro ser de un modo mucho más originario y por eso también nos da unidad, aporta a nuestro ser, del mismo modo que el amor, una cohesión originaria y un estado duradero, mientras que la ira, del mismo modo en que nos ataca, así también nos abandona, se esfuma, como solemos decir. El odio no se esfuma después de una explosión, sino que crece y se endurece, carcome y consume nuestro ser. Pero esta consistente cohesión que entra en la existencia humana con el odio no la cierra, no la enceguece, sino que la hace ver y reflexionar. El irascible pierde la capacidad de meditar. El que odia potencia la meditación y la reflexión hasta el extremo de la astuta malevolencia. El odio no es nunca ciego, sino clarividente; sólo la ira es ciega. El amor no es ciego, sino clarividente; sólo el enamoramiento es ciego, fugaz y sorpresivo, un afecto, no una pasión. De esta forma parte el hecho de abrirse y de extenderse ampliamente; también en el odio tiene lugar ese extenderse, en la medida en que persigue a lo odiado continuamente y por todas partes. Pero este extenderse de la pasión no nos saca simplemente fuera de nosotros sino que recoge nuestro ser en su fundamento propio; es él quien lo abre en ese recoger, de manera tal que la pasión es aquello por lo cual y en lo cual hacemos pie en nosotros mismos y nos apoderamos con clarividencia del ente a nuestro alrededor y dentro de nosotros mismos.

La pasión así entendida arroja luz a su vez sobre lo que Nietzsche denomina voluntad de poder. La voluntad, en cuanto ser dueño de sí, no es nunca un aislarse del yo en sus estados. La voluntad es, como decíamos, la re-solución [*Ent-schlossenheit*] en la que el que quiere se expone al máximo al ente para aferrarlo en el radio de su comportamiento. Lo característico no es ahora el asalto y la excitación sino el extenderse clarividente, que es al mismo tiempo un recogimiento del ser que está en medio de una pasión.

Afecto: el ataque excitante y ciego. Pasión: el lanzarse al ente que recoge de modo clarividente. Hablamos y contemplamos de un modo sólo exterior cuando decimos: la ira se inflama y se esfuma, es de corta duración; el odio, en cambio, dura más tiempo. No; un odio o un amor no sólo dura más, sino que es lo que aporta originalmente duración y consistencia a nuestra existencia. El afecto, en cambio,

no es capaz de ello. Puesto que la pasión nos devuelve a nuestro ser, nos desata y nos libera hacia sus fundamentos, puesto que la pasión es al mismo tiempo el extenderse a la amplitud del ente, por eso forma parte de ella —nos referimos a la gran pasión— el derroche y la invención, no sólo el poder dar sino el tener que dar y, al mismo tiempo, esa despreocupación por lo que ocurra con lo que se derrocha, esa superioridad que descansa en sí misma que caracteriza a la gran voluntad.

La pasión no tiene nada que ver con la mera concupiscencia, no es cuestión de nervios, de ardor y de excesos. Todo esto, por mucha excitación que pueda mostrar, forma parte para Nietzsche de la extenuación de la voluntad. La voluntad sólo es voluntad en cuanto querer-más-allá-de-sí, en cuanto querer-más. La gran voluntad tiene en común con la gran pasión esa calma del movimiento lento, que difícilmente responde, difícilmente reacciona, no por inseguridad o torpeza, sino por la seguridad que se extiende a lo lejos y por la interna ligereza de lo superior.

En lugar de afecto y en lugar de pasión suele decirse también «sentimiento», o incluso «sensación»; o, si se diferencian afecto y voluntad, se reúnen ambas especies bajo el concepto genérico de «sentimiento». Actualmente, cuando le otorgamos a una pasión el nombre de «sentimiento», nos da la impresión de que la debilitamos. Pensamos que una pasión no es sólo un sentimiento. Al resistirnos a llamar sentimientos a las pasiones, no demostramos necesariamente que tenemos un concepto superior de la esencia de la pasión; también podría ser un signo de que empleamos un concepto demasiado bajo de la esencia del sentimiento. Y así es, en efecto. Podría parecer que se trata simplemente de una cuestión de designación, del uso adecuado de las palabras. Pero lo que está en cuestión es la *cosa* misma, a saber: 1) si lo que aquí ha sido indicado como esencia del afecto y lo que se ha indicado como esencia de la pasión muestra entre sí una conexión esencial originaria, y 2) si esta conexión originaria puede ser comprendida verdaderamente con sólo haber aprehendido la esencia de lo que llamamos sentimiento.

Nietzsche mismo no vacila en comprender al querer simplemente como sentimiento: «Querer: un sentimiento impulsivo, muy agradable. Es el fenómeno que acompaña a toda *efusión de fuerza*» (XIII, 159). Querer: ¿un sentimiento de placer? «El placer es sólo un síntoma del sentimiento del poder alcanzado, una conciencia diferencial ([lo vivien-

te] no aspira al placer; sino que el placer aparece cuando se alcanza aquello a lo que se aspira: el placer acompaña, no mueve)» (n. 688). De acuerdo con esto, ¿es la voluntad sólo un «fenómeno que acompaña» a la efusión de fuerza, un sentimiento de placer concomitante? ¿Cómo se concilla esto con lo que se ha dicho acerca de la esencia de la voluntad en general y especialmente a partir de la comparación con el afecto y la pasión? Allí la voluntad aparecía como lo principal y dominante, como equivalente al ser dominador mismo, ¿tiene ahora que rebajarse a ser un sentimiento de placer que simplemente acompaña a otra cosa?

En pasajes como éste podemos ver con claridad lo poco que se preocupa aún Nietzsche por dar una exposición unitariamente fundada de su doctrina. Sabemos que sólo ha comenzado el camino que lo conduce a ello, que está resuelto a hacerlo; esta tarea no le es indiferente ni nada accesorio; sabe, como sólo un creador puede saberlo, que aquello que desde afuera toma el aspecto de ser una simple recapitulación es la auténtica configuración de la cuestión en la que las cosas muestran su auténtica esencia. Y sin embargo, se queda en camino y le es siempre más urgente la caracterización inmediata de lo que quiere. Con tal actitud, adopta inmediatamente el lenguaje de su tiempo y de la «ciencia» contemporánea. Al hacerlo, no se arredra ante exageraciones conscientes e interpretaciones unilaterales, creyendo que de este modo puede destacar de la manera más clara posible lo que diferencia sus concepciones y sus preguntas de las corrientes. Al seguir este proceder mantiene, sin embargo, una visión del conjunto, y, por así decirlo, puede permitirse esas unilateralidades. El proceder se vuelve fatal, en cambio, cuando otros, sus lectores, recogen desde fuera esas proposiciones y, dependiendo de lo que se quiera que ofrezca Nietzsche en la ocasión, o bien las exponen como su opinión única, o bien lo refutan gratuitamente basándose en tales expresiones aisladas.

Si es verdad que la voluntad de poder constituye el carácter fundamental de todo ente, y si Nietzsche determina ahora la voluntad como un sentimiento concomitante, resulta claro que estas dos concepciones de la voluntad no son sin más compatibles. Tampoco querrá atribuirse a Nietzsche la idea de que el ser consista en acompañar, como sentimiento de placer, alguna otra cosa, es decir, algo que también es un ente cuyo ser habría que determinar. No queda, por lo tanto, otra salida más que suponer que esta determinación de la voluntad como un sentimiento de placer concomitante, determinación que, según lo que hemos expuesto, resulta en principio sor-

préndente, no es ni *la* definición esencial de la voluntad ni una definición entre otras, sino que más bien señala en dirección de algo que pertenece esencialmente a la plena esencia de la voluntad. Si es así, y puesto que en la primera exposición hemos delineado un esquema de la estructura esencial de la voluntad, la determinación de que ahora se trata debe poder integrarse en ese plano general.

«Querer: un sentimiento impulsivo, ¡muy agradable!» Un sentimiento es el modo en el que nos encontramos en nuestra referencia al ente y, con ello, al mismo tiempo en la referencia a nosotros mismos; el modo en que estamos templados tanto respecto del ente que no somos como respecto del ente que somos nosotros mismos. En el sentimiento se abre y se mantiene abierto el estado en el que en cada caso estamos, al mismo tiempo, respecto de las cosas, de nosotros mismos y de los seres humanos que nos rodean. El sentimiento es él mismo ese estado abierto a sí en el que se sostiene nuestra existencia. El hombre no es un ser pensante que además quiere, pensar y querer al que se agregarían por otra parte los sentimientos, ya sea para embellecerlos o para afearlos, sino que el estado del sentimiento es lo originario, aunque de modo tal que de ello también forman parte el pensar y el querer. Lo que ahora es importante es simplemente ver que el sentimiento tiene el carácter de abrir y mantener abierto, y por ello también, según el modo del caso, el de cerrar.

Pero si el querer es querer-más-allá-de-sí, en este más-allá-de-sí la voluntad no se va simplemente fuera de sí, sino que se integra en el querer. Que aquel que quiere quiera adentrarse en su voluntad significa: en el querer se revela el querer mismo y, a una con él, el que quiere y lo querido. En la esencia de la voluntad, en la re-solución, radica que ella se abre a sí misma, es decir, no por medio de un comportamiento que se añada posteriormente, por medio de una observación del proceso volitivo y de una reflexión sobre el mismo, sino que la propia voluntad tiene el carácter del mantener abierto que abre. Una autoobservación y disección arbitraria, por más insistente que sea, jamás nos sacará a la luz a nosotros mismos, a nuestra mismidad y al modo en que se encuentra. En el querer, en cambio, y correspondientemente también en el no querer, nos sacamos a la luz, a una luz que es encendida por el querer mismo. Querer es siempre un llevarse-a-sí mismo y con ello un encontrar-se en el ir-más-allá-de-sí, un tener-se en el impulso desde algo hacia algo. Por eso la voluntad tiene aquel carácter propio del sentimiento, el mantener abierto del estado mismo,

En general, puede llamarse «idealista» a todo modo de consideración que va dirigido a las ideas. «Idea» quiere decir, en este caso, lo mismo que representación. Representar: llevar a la visión en sentido amplio: ἰδεῖν. ¿En que medida una elucidación de la esencia de la voluntad puede distinguir en ella un rasgo del representar?

Querer es una especie de deseo y de apetito. Los griegos llamaban a esto ὄρεξις; en la Edad Media y la Modernidad se dice *appetitus* e *inclinatio*. Un mero apetito e impulso de este tipo es, por ejemplo, el hambre, un impulso de alimentarse y hacia el alimento. En el animal, este impulso mismo y en cuanto tal no tiene propiamente en la mirada aquello hacia lo que está impulsado, no se representa el alimento en cuanto tal y no le apetece en cuanto alimento. El apetecer no sabe lo que quiere, porque en realidad no quiere, y sin embargo persigue aquello que apetece, pero nunca *en cuanto* tal. La voluntad, en cuanto apetecer, no es, sin embargo, un impulso ciego. Aquello que desea y apetece está en cuanto tal también representado, recogido en la mirada, co-percibido.

Atender a algo representándolo y pensar sobre ello se dice en griego νοεῖν. En el querer, aquello a lo que se aspira, ὀρεκτόν, es al mismo tiempo representado, νοητόν. Pero esto no quiere decir en ningún caso que el querer sea propiamente un representar, de manera tal que a lo representado se le agregara posteriormente un apetecer del mismo, sino que es al revés. Como prueba que no deja lugar a dudas citemos un pasaje de Aristóteles, tomado de su tratado περὶ ψυχῆς», *Sobre el alma.*

Si traducimos el término griego ψυχή por «alma» no debemos pensar en lo anímico en el sentido de las vivencias, ni en lo que es consciente en la conciencia del *«ego cogito»*, aunque tampoco en lo «inconsciente». Ψυχή quiere decir en Aristóteles el principio de lo viviente, aquello que hace de un viviente un viviente y que predomina en la totalidad de su esencia. El tratado citado analiza la esencia de la vida y los niveles de lo viviente.

Su contenido no es una psicología, ni tampoco una biología. Es una metafísica de lo viviente, de lo cual también forma parte el hombre. Lo viviente es lo que se mueve por sí mismo. Movimiento no quiere decir aquí sólo cambio de lugar, sino cualquier alteración y comportamiento. El nivel más alto de lo viviente es el hombre, su modo fundamental de movimiento es la acción: πρᾶξις. Se plantea entonces la cuestión: ¿cuál es el fundamento determinante, la ἀρχή,

del actuar, es decir del proceder e imponerse deliberativos? ¿Qué es lo determinante, lo representado en cuanto tal o aquello que se apetece? ¿El apetecer representante está determinado por la representación o por el deseo? Dicho de otro modo: ¿es la voluntad un representar, es decir, está determinada por ideas, o no? Si se enseña que la voluntad es en esencia un representar, entonces esta doctrina de la voluntad será «idealista».

¿Qué dice Aristóteles sobre la voluntad? El capítulo 10 del libro tercero trata de la ὄρεξις, del deseo. Allí se dice (435 a 15 ss.): καὶ ἡ ὄρεξις ἕνεκά του πᾶσα· οὗ γὰρ ἡ ὄρεξις, αὕτη ἀρχὴ τοῦ πρακτικοῦ νοῦ· τὸ δ᾽ ἔσχατον ἀρχὴ τῆς πράξεως. ὥστε εὐλόγως δύο ταῦτα φαίνεται τὰ κινοῦντα, ὄρεξις καὶ διάνοια πρακτική· τὸ ὀρεκτὸν γὰρ κινεῖ, καὶ διὰ τοῦτο ἡ δίανοια κινεῖ, ὅτι ἀρχή αὐτῆς ἐστι τὸ ὀρεκτόν.

«También el deseo, todo deseo, tiene su porqué; aquello de lo que es deseo [hacia lo que se dirige], es aquello desde donde se determina el entendimiento deliberativo como tal; el extremo es aquello desde donde se determina el actuar. Por ello ambos se señalan con buena razón como móviles: el deseo y el entendimiento deliberativo; pues lo deseado en el deseo mueve, y el entendimiento, el representar, mueve sólo porque se representa lo deseado en el deseo.»

Esta concepción de la voluntad se tornó determinante para todo el pensamiento occidental y es aún la concepción corriente. En la Edad Media, la *voluntas* es el *appetitus intellectualis*, es decir la ὄρεξις διανοητική, el apetito al que corresponde un representar intelectivo. Para Leibniz es el *agere*, el actuar, la *perceptio y* el *appetitus* unidos; la *perceptio* es ἰδέα, representación. Para Kant, la voluntad es la facultad desiderativa que actúa *según* conceptos, es decir, de manera tal que lo querido mismo es determinante para la acción como algo representado en general. Aunque el representar es lo que diferencia a la voluntad, en cuanto facultad desiderativa, del mero tender ciego, no se considera al representar como lo que propiamente mueve y quiere en la voluntad. Sólo una concepción de la voluntad que otorgara en ese sentido una injustificada preminencia al representar, a la ἰδέα, podría ser designada como idealista. Efectivamente se encuentran concepciones de este tipo. En la Edad Media, Tomás de Aquino tiende a una interpretación de la voluntad que va en esta dirección, aunque tampoco en su caso la cuestión se decide de manera tan clara. Tomados en conjunto,

los grandes pensadores no han otorgado nunca el primer rango a la representación en sus concepciones de la voluntad.

Si se entiende que una interpretación idealista de la voluntad es aquella concepción que afirma simplemente que la representación, el pensar, el saber, el concepto, pertenecen esencialmente a la voluntad, entonces sí la interpretación de Aristóteles es idealista; y lo mismo puede decirse de Leibniz, y de Kant; pero entonces también de Nietzsche. Es fácil aportar una prueba de esta afirmación; basta con seguir leyendo el pasaje en el que Nietzsche afirma que la voluntad consiste en una pluralidad de sentimientos:

> «Así como hay que reconocer que el sentir, un sentir múltiple, es un ingrediente de la voluntad, así también lo es, en segundo lugar, el pensar: en todo acto de voluntad hay un pensamiento que comanda; y por supuesto no hay que creer que pueda separarse este pensamiento del «querer», ¡como si entonces quedara aún voluntad!» (VII, 29)

Está dicho con suficiente claridad, no sólo contra Schopenhauer sino también contra todos los que pretenden recurrir a Nietzsche cuando atacan el pensamiento y el poder del concepto.

Ante estas claras formulaciones, no se entiende qué pueda significar aún el rechazo de la interpretación idealista de su doctrina de la voluntad. Quizás quiera decirse que su concepción no es la del idealismo alemán. Pero también en el idealismo alemán se recoge el concepto de voluntad kantiano y aristotélico. Para Hegel, saber y querer son lo mismo. Lo que quiere decir: el saber verdadero es ya también actuar, y el actuar está sólo en el saber. Schelling llega incluso a decir: lo que propiamente quiere en la voluntad es el entendimiento. ¿No es esto un claro idealismo, si por ello se entiende la remisión de la voluntad a la representación? Sólo que Schelling, al utilizar ese giro extremo no quiere subrayar otra cosa que lo que Nietzsche destaca en la voluntad cuando afirma: la voluntad es una orden; porque cuando Schelling dice «entendimiento» y cuando el idealismo alemán habla de saber, no se alude a una facultad representativa como la que piensa la psicología, un comportamiento que acompañara de modo sólo contemplativo a los otros procesos de la vida anímica. Saber quiere decir: apertura al ser que es un querer; en el lenguaje de Nietzsche, un «afecto». El propio Nietzsche dice: «*Que-*

rer, eso es ordenar: pero ordenar es un determinado *afecto* (este afecto es una *súbita explosión de fuerza)* —tenso, claro, exclusivamente algo único en la mirada, la más íntima convicción de superioridad, la seguridad de ser obedecido» (XIII, 264). Tener en la mirada exclusivamente algo único, claro, tenso: ¿qué es esto sino tener ante sí, re-presentar, en el sentido más estricto de la palabra? Y el entendimiento, dice Kant, es la facultad de representar.

No hay en Nietzsche caracterización de la voluntad más frecuente que la que se acaba de citar: querer es ordenar; en la voluntad radica el pensamiento que comanda; y tampoco hay caracterización de la voluntad que subraye de modo más decisivo que ésta el carácter esencial que tiene en la voluntad el saber y el representar, el entendimiento.

Por ello, si queremos llegar lo más cerca posible de la concepción nietzscheana de la voluntad y permanecer en esa cercanía, es aconsejable mantener alejados todos los títulos usuales. Da igual que se la llame idealista o no idealista, emocional o biológica, racional o irracional, en cualquier caso será una falsificación.

Voluntad y poder. La esencia del poder

Ahora podríamos —parece incluso que deberíamos— recoger y reunir en una delimitación (definición) única las determinaciones de la esencia de la voluntad que se han ido destacando sucesivamente: la voluntad como ser dueño de... que va más allá de sí, la voluntad como afecto (el asalto excitante), la voluntad como pasión (el extensivo arrebatarse hacia la amplitud del ente), la voluntad como sentimiento (el estado de estar-consigo-mismo) y la voluntad como ordenar. Con un poco de trabajo podría conseguirse seguramente una «definición» formalmente impecable que reuniera todos los elementos citados. No obstante, renunciaremos a ello. No porque no otorguemos ningún valor a los conceptos claros y estrictos. Por el contrario, estamos en su búsqueda. Pero un concepto no es un concepto —por lo menos en la filosofía no lo es— si no está fundado y fundamentado de manera tal que haga que aquello que concibe se vuelva para él medida y camino de un preguntar, en lugar de cubrirlo con la figura

de una simple fórmula. Pero aquello que el concepto de «voluntad», en cuanto carácter fundamental del ente, tiene que comprender, es decir el ser, no nos es aún suficientemente cercano, o mejor: *nosotros* no estamos aún suficientemente cerca de él.

Conocer y saber: no se trata del mero conocimiento de conceptos, sino de concebir lo captado en el concepto; concebir [*begreifen*] ser, esto es: estar expuesto a sabiendas al ataque [*Angriff*] del ser, es decir al pre-senciar [*An-wesen*]. Si reflexionamos sobre lo que pretende nombrar la palabra «voluntad» —la esencia del ente mismo—, se comprenderá lo impotente que tiene que seguir siendo una palabra así aislada, incluso si se le da una definición. Por eso puede decir Nietzsche:

> «Voluntad: ésta es una hipótesis que a mí ya no me explica nada. Para el que conoce no existe el querer.» (XII, 303)

De frases de este tipo no debemos sacar la conclusión: entonces todo el esfuerzo por captar la esencia de la voluntad es nulo y no tiene ninguna perspectiva, por lo tanto es también indiferente y arbitrario qué palabra y qué concepto se emplea para hablar de la «voluntad». Por el contrario, tenemos que preguntar, de antemano y constantemente, a partir de la cosa misma. Sólo así llegaremos al concepto y al recto uso de la palabra.

Para eliminar desde un comienzo esa vacuidad de la palabra «voluntad», Nietzsche dice: «voluntad de poder».Todo querer es un querer-ser-más. El poder mismo sólo es en la medida en que sea y mientras sea un querer-ser-más-poder. En cuanto se interrumpe esta voluntad, el poder ya no es poder, aunque aún tenga a su merced a lo dominado. En la voluntad en cuanto querer-ser-más, en la voluntad en cuanto voluntad de poder se encuentra de modo esencial el acrecentamiento, la elevación; pues sólo en la continua elevación lo elevado puede seguir siendo elevado y seguir estando en lo alto. Sólo es posible enfrentarse a la declinación por medio de una elevación más potente, y no manteniéndose simplemente en la altura anterior, pues esto conduce finalmente al mero agotamiento. Nietzsche dice en *La voluntad de poder* (n. 702):

> «Lo que quiere el hombre, lo que quiere la parte más pequeña de un organismo viviente, es *un plus de poder*.

«Tomemos el caso más sencillo, el de la alimentación primitiva: el protoplasma extiende sus seudópodos para buscar algo que se le resista, no por hambre, sino por voluntad de poder. A continuación, hace el intento de superarlo, de apropiárselo, de incorporárselo: eso que se llama "alimentación" es meramente un fenómeno derivado, una aplicación utilitaria de esa voluntad originaria de ser *más fuerte*.»

Querer es querer-ser-más-fuerte. También aquí Nietzsche habla al mismo tiempo haciendo una inversión y partiendo del rechazo de algo contemporáneo: el darwinismo. Para aclararlo en pocas palabras: la vida no sólo tiene el impulso de autoconservarse, como opina Darwin, sino que es autoafirmación. El querer conservarse se queda fijado a lo ya existente, se obstina y se pierde en él, volviéndose así ciego respecto de su propia esencia. La autoafirmación, es decir, el querer permanecer en lo alto, es continuamente un volver a la esencia, al origen. *La autoafirmación es la originaría afirmación esencial.*

La voluntad de poder no es nunca querer algo particular, algo real. Se refiere al ser y a la esencia del ente, es ésta misma. Por eso podemos decir: voluntad de poder es siempre voluntad esencial. Aunque Nietzsche no lo formule así expresamente, en el fondo piensa esto; de otro modo no sería comprensible aquello a lo que siempre alude en conexión con la acentuación del carácter de acrecentamiento que posee la voluntad, de su «plus de poder»: que la voluntad de poder es algo creador. Esta caracterización también es equívoca en la medida en que con frecuencia parece como si dijera que en la voluntad de poder y por su intermedio debiera producirse algo. Lo decisivo no es el producir en el sentido de fabricar, sino el sacar fuera y transformar, ese ser diferente que..., y diferente en un sentido esencial. Por eso la necesidad de destruir pertenece esencialmente al crear. En la destrucción se pone lo que repugna, lo feo y lo malo; esto forma parte necesariamente del crear, es decir de la voluntad de poder y por lo tanto del ser mismo. De la esencia del ser forma parte lo nulo, no en el sentido de la mera nada del vacío sino en cuanto «no» que ejerce poder.

Ya sabernos: el idealismo alemán ha pensado el ser como voluntad. Esta filosofía también osa pensar que lo negativo pertenece al ser. Baste para ello con señalar una expresión de Hegel en el prefacio a la *Fenomenología del espíritu*. Refiriéndose al «inmenso poder de lo

negativo» dice allí: «es la energía del pensar, del puro yo. La muerte, si queremos llamar así a esa irrealidad, es lo más terrible, y conservar lo muerto es lo que requiere la mayor fuerza. La belleza sin fuerza odia al entendimiento, porque éste le exige aquello de lo que no es capaz. Pero la vida del espíritu no es la vida que retrocede ante la muerte y se mantiene pura frente a la desolación, sino la que la soporta y se conserva en ella. El espíritu sólo conquista su verdad encontrándose a sí mismo en el desgarramiento absoluto. Es ese poder no como lo positivo que prescinde de lo negativo, como cuando decimos de algo que no es nada o es falso, y habiéndolo liquidado nos alejamos de él para pasar a otra cosa; sino que es ese poder en la medida en que mira a la cara a lo negativo, en que se detiene en él.»

Así pues, *también* el idealismo alemán se atreve a pensar que el mal pertenece a la esencia del ser. Poseemos el mayor intento en este sentido en el tratado de Schelling *sobre la esencia de la libertad humana.* Nietzsche tenía una relación demasiado originaria y madura con la historia de la metafísica alemana como para pasar por alto la fuerza de la voluntad pensante existente en el idealismo alemán. Así escribe en una oportunidad *(La voluntad de poder*, n. 416):

> «La significación de la filosofía alemana (*Hegel*): concebir un *panteísmo* en el que el mal, el error y el sufrimiento *no* fueran sentidos como argumentos contra la divinidad. *Esta grandiosa iniciativa* ha sido perversamente utilizada por los poderes existentes (Estado, etc.) como si con ella se sancionara la racionalidad de quien en ese momento domina. Schopenhauer aparece, al contrario, como el testarudo moralista que en última instancia, para seguir teniendo razón con su apreciación moral, se convierte en *negador del mundo.* Finalmente en “místico”.»

Este pasaje, por otra parte, muestra con claridad que Nietzsche no ha estado jamás dispuesto a compartir la denigración, el desprecio y la difamación del idealismo alemán puesta en circulación por Schopenhauer y otros a mediados del siglo XIX. La filosofía de Schopenhauer, que ya estaba íntegramente formulada en 1818, comenzó alrededor de mediados del siglo pasado a tener influencia entre un amplio público. Richard Wagner y el joven Nietzsche también fueron afectados por este movimiento. De las cartas que escribió a Nietzsche el joven barón Carl von Gersdorff podemos obtener hoy una

viva imagen del entusiasmo schopenhaueriano que movía a la juventud de la época. Ambos eran amigos desde su época de bachillerato en Schulpforta. Especialmente importantes son las cartas que le escribe Gersdoff a Nietzsche desde el frente en 1870-1871 (cfr. *Die Briefe des Freiherrn Carl von Gersdorff an Friedrich Nietzsche [Cartas del Barón Carl von Gersdorff a Friedrich Nietzsche]*, ed. por K. Schlechta. 1a. parte: 1864-71, Weimar, 1934; 2a. parte: 1871-74, Weimar, 1935).

Schopenhauer interpretó el hecho de ser ávidamente leído por el público culto como un triunfo filosófico sobre el idealismo alemán. Pero la razón de que Schopenhauer ocupara el primer lugar en la filosofía de esa época no radicaba en que su filosofía hubiera triunfado sobre el idealismo alemán sino en que los alemanes habían sucumbido ante el idealismo alemán, en que ya no sabían estar a su altura. Esta decadencia hizo de Schopenhauer un gran hombre, lo que tuvo como consecuencia que la filosofía del idealismo alemán, vista desde los lugares comunes schopenhauerianos, se convirtiera en algo extraño y extravagante y cayera en el olvido. Sólo con rodeos y extravíos volvemos a encontrar el camino que conduce hacia esta época del espíritu alemán. Estamos, sin embargo, muy alejados de una relación verdaderamente histórica con nuestra historia. Nietzsche sintió que aquí operaba una «grandiosa iniciativa» del pensamiento metafísico. Se quedó, no obstante, en este presentimiento, y así tenía que ser, pues la década de trabajo dedicada a la obra capital no le dejó la serenidad necesaria para demorarse en las espaciosas construcciones de la obra de Hegel y Schelling.

La voluntad es en sí creadora y destructiva al mismo tiempo. Dominar-más-allá-de-sí es siempre también aniquilar. Todos los momentos de la voluntad a los que se ha aludido —el más-allá-de-sí, el acrecentamiento, el carácter de orden, el crear, el afirmarse— hablan con claridad suficiente como para que pueda reconocerse que la voluntad ya es en sí misma voluntad de poder; poder no quiere decir otra cosa más que la realidad efectiva de la voluntad.

Antes de la caracterización general del concepto nietzscheano de voluntad se hizo una concisa referencia a la tradición metafísica para señalar que la concepción del ser como voluntad no tiene nada de extraño. Lo mismo puede decirse de la caracterización del ser como poder. Así como, por un lado, la interpretación del ser como voluntad de poder es decididamente propia de Nietzsche, y así como, por otro, poco era lo que sabía explícitamente acerca del contexto

histórico en que está el concepto de poder como determinación del ser, igualmente cierto es que con su interpretación del ser del ente Nietzsche penetra en el ámbito más íntimo y más vasto del pensamiento occidental.

La esencia del poder, prescindiendo de que poder quiere decir para Nietzsche lo mismo que voluntad, es igualmente intrincada que la de esta última. Para aclarar este hecho podríamos proceder de manera similar a la que hemos empleado al presentar las diversas determinaciones de la voluntad dadas por Nietzsche. No obstante, sólo destacaremos ahora dos momentos de la esencia del poder.

El poder es asimilado por Nietzsche con frecuencia a la fuerza, sin que ésta esté determinada de modo más preciso. La fuerza, la facultad recogida en sí y preparada para actuar, el estar capacitado para..., es lo que los griegos, sobre todo Aristóteles, designan como δύναμις. Pero poder es también ser poderoso en el sentido de ejercer dominio, el estar-en-obra de la fuerza, en griego: ἐνέργεια. El poder es la voluntad en cuanto querer-ir-más-allá-de-sí, pero precisamente por ello es volver-a-sí, encontrarse y afirmarse en la conclusa sencillez de la esencia, en griego: ἐντελέχεια. Poder quiere decir para Nietzsche todo esto al mismo tiempo: δύναμις, ἐνέργεια, ἐντελέχεια.

En la colección de tratados que conocemos con el nombre de la *Metafísica* de Aristóteles, se encuentra uno, el libro θ (IX), que trata de la δύναμις la ἐνέργεια y la ἐντελέχεια como determinaciones supremas del ser.

Lo que aquí Aristóteles, aún en la vía de una filosofía originaria pero ya en su final, piensa, es decir pregunta, sobre el ser, ha pasado posteriormente a la filosofía escolástica como doctrina de *potentia* y *actus*. Desde el comienzo de la Edad Moderna la filosofía se solidifica en la intención de comprender el ser desde el pensamiento. De este modo, las determinaciones del ser —*potentia* y *actus*— se aproximan a las formas fundamentales del pensar, del juicio. Posibilidad, realidad y, junto a ellas, necesidad se convierten en modalidades del ser y del pensar. Desde entonces la doctrina de las modalidades forma parte de toda doctrina de las categorías.

Lo que la actual filosofía escolástica entiende por ello es una cuestión de erudición y de ejercicio de ingenio. Lo que se encuentra en Aristóteles como saber de la δύναμις la ἐνέργεια y la ἐντελέχεια es aún filosofía, es decir, el libro citado de la *Metafísica* es el más

digno de cuestión de toda la filosofía aristotélica. Aunque Nietzsche desconozca la conexión oculta y viviente que existe entre su concepto de poder en cuanto concepto de ser y la doctrina de Aristóteles, y aunque esta conexión quede aparentemente muy vaga e indeterminada, puede decirse que esa doctrina aristotélica tiene más relación con la nietzscheana de la voluntad de poder que con cualquier doctrina de las categorías y modalidades de la filosofía escolástica. Pero la propia doctrina aristotélica es sólo una salida en una determinada dirección, el llegar-a-un-primer-final del primer inicio de la filosofía occidental en Anaximandro, Heráclito y Parménides.

El señalamiento de la relación interna entre la voluntad de poder nietzscheana y la δύναμις, la ἐνέργεια y la ἐντελέχεια de Aristóteles no debe entenderse, sin embargo, como si la doctrina del ser de Nietzsche pudiera interpretarse inmediatamente recurriendo a la aristotélica. Ambas tienen que retrotraerse a un contexto cuestionante más originario. Esto vale sobre todo respecto de la doctrina aristotélica. No es ninguna exageración decir que actualmente no entendemos ni vislumbramos absolutamente nada de esa doctrina. La razón es simple: se la interpreta recurriendo a las correspondientes doctrinas de la Edad Media y la Edad Moderna, que no son a su vez más que una variación y una caída respecto de la aristotélica y que por lo tanto no son adecuadas para proporcionar la base para comprenderla.

De este modo, a partir de la esencia de la voluntad de poder como poderío de la voluntad se mostrará desde diferentes perspectivas qué situación ocupa esa interpretación del ente en el movimiento fundamental del pensamiento occidental y cómo por esa razón, y sólo por ella, está en condiciones de proporcionar un impulso esencial a la tarea pensante del siglo xx.

Pero a esa íntima historicidad del pensar nietzscheano, en virtud de la cual éste atraviesa la distancia de los siglos, no la captaremos nunca si nos lanzamos exteriormente a la caza de parecidos, influencias y desviaciones, sino sólo si comprendemos la auténtica voluntad pensante de Nietzsche. No sería ninguna especial muestra de habilidad, o mejor dicho, no sería más que eso, si, armados con un esquema conceptual acabado quisiéramos rastrear las puntuales inconsecuencias, las contradicciones, las negligencias, lo que hay de apresurado y con fecuencia también de superficial y fortuito en las exposiciones de Nietzsche. *A diferencia de ello, buscamos el ámbito de su auténtico preguntar.*

En los últimos años de su producción, a Nietzsche le placía caracterizar su modo de pensar corno un «filosofar con el martillo». Según su propio parecer, esta expresión tiene varios sentidos; lo que menos significa es golpear bastamente con un martillo, destrozar. Lo que quiere decir es extraer de la piedra el contenido y la esencia, la forma; significa sobre todo: golpear todas las cosas con el martillo y escuchar si dan o no ese conocido sonido vacío, preguntar si hay aún algo grave, si hay un peso en las cosas, o si por el contrario toda gravedad ha desaparecido de ellas. A eso se dirige la voluntad pensante de Nietzsche: a volver a dar un peso a las cosas.

Si en la ejecución muchas cosas han quedado sin resolver y sólo bosquejadas, del modo de expresión nietzscheano no debe sacarse la conclusión, sin embargo, de que para el trabajo filosófico el rigor y la verdad del concepto, la implacabilidad de la fundamentación pensante, sean algo meramente incidental. Lo que para Nietzsche es una necesidad, y por lo tanto un derecho, no tiene validez para nadie más; porque Nietzsche es ese ser único que él es. Este carácter único, no obstante, sólo gana determinación y se vuelve fructífero si se lo ve dentro del movimiento fundamental del pensar occidental.

La pregunta fundamental y la pregunta conductora de la filosofía

La caracterización general de la voluntad como voluntad de poder ha sido expuesta con el propósito de aclarar algo el campo visual en el que ahora nos internamos con nuestro preguntar.

Comenzamos la interpretación del libro tercero: «Principio de una nueva posición de valores», con el cuarto y último capítulo: «La voluntad de poder como arte». Al aclarar en primer lugar, en sus rasgos principales, en qué modo Nietzsche comprende el arte y cómo plantea la pregunta por él, se volverá claro al mismo tiempo *por qué una interpretación del núcleo de la voluntad de poder tiene que empezar precisamente aquí, con el arte.*

Para ello es decisivo, sin embargo, mantener el propósito filosófico fundamental de la interpretación. Insistamos nuevamente en él. Se plantea la pregunta acerca de qué es el ente. A esta tradicional

«pregunta capital» de la filosofía occidental la denominamos la pregunta conductora. Pero ella sólo es la *penúltima* pregunta. La *última*, y esto quiere decir la *primera*, reza: ¿qué es el ser mismo? A esta pregunta, que ante todo hay que desarrollar y fundamentar, la denominamos la pregunta fundamental de la filosofía, porque sólo en ella la filosofía interroga el fundamento del ente *en cuanto fundamento* y, con ello, al mismo tiempo interroga su propio fundamento y se fundamenta. Antes de plantear propiamente esta pregunta, la filosofía, si quiere fundamentarse, tiene que asegurarse siempre a sí misma por la vía de una doctrina del conocimiento o de la conciencia, tiene que permanecer siempre en una vía que de cierto modo se mueve en la antesala de la filosofía y no gira en el centro mismo. La pregunta fundamental le sigue siendo a Nietzsche tan extraña como a la historia del pensar que le precede.

Pero al preguntar la pregunta conductora (¿qué es el ente?) y la pregunta fundamental (¿qué es el ser?), se está preguntando: ¿qué es...? Se está buscando para el pensamiento la apertura del ente en su totalidad y la apertura del ser. El ente debe ser llevado a lo abierto de su ser y el ser a lo abierto de su esencia. A la apertura del ente la llamamos desocultamiento: ἀλήθεια, verdad. La pregunta conductora y la pregunta fundamental preguntan qué son en verdad el ente y el ser. En la pregunta por la esencia del ser se pregunta de modo tal que nada queda ya fuera de la pregunta, ni siquiera la nada. Por ello la pregunta acerca de qué es en verdad el ser tiene que preguntar al mismo tiempo qué es la verdad en la que se despejará el ser. La verdad se encuentra junto con el ser en el ámbito de la pregunta fundamental no porque se dude de la posibilidad de la verdad en un sentido gnoseológico, sino porque pertenece ya a la esencia de la pregunta fundamental en un sentido señalado, como su «espacio». En la pregunta fundamental y en la pregunta conductora, en las preguntas acerca del ser y. acerca del ente, también se pregunta, al mismo tiempo y en lo más hondo, por la esencia de la verdad. Al decir que se pregunta «también» por la verdad hablamos de una manera completamente superficial, porque la verdad no puede ser algo que aparezca «también» en algún lado junto al ser. Antes bien, se planteará la pregunta acerca de cómo en esencia ambos están unidos y son extraños, y acerca de «dónde», en qué ámbito, se encuentran juntos, y de cómo «es» este ámbito mismo. Son éstas preguntas que interrogan más allá de Nietzsche; son, sin embargo, las únicas que dan la

garantía de que üevemos su pensamiento a un espacio libre y lo hagamos fructífero, pero también de que experimentemos y reconozcamos lo otro y el límite esencial.

Así pues, si la voluntad de poder determina al ente en cuanto tal, es decir en su verdad, entonces en el contexto de la interpretación del ente como voluntad de poder tiene que comparecer constantemente la pregunta por la verdad, es decir, por la esencia de la verdad. Y si, dentro de la tarea de la interpretación global de todo suceder como voluntad de poder, al *arte* le corresponde, según Nietzsche, una posición destacada, entonces resultará que precisamente aquí la pregunta por la *verdad* tendrá que desempeñar un papel preponderante.

Las cinco proposiciones sobre el arte

Trataremos ahora de llegar a una primera caracterización de la concepción global que tiene Nietzsche de la esencia del arte exponiendo sucesivamente cinco proposiciones sobre el arte tomadas de importantes pasajes.

¿Por qué el arte tiene una significación decisiva para la tarea de fundar el principio de la nueva posición de valores? La inmediata respuesta se encuentra en el fragmento n. 797 de *La voluntad de poder*, que en realidad tendría que estar en el lugar del n. 794:

«El fenómeno "artista" es aún el más *transparente*». No sigamos leyendo y reflexionemos sobre esta proposición. El fenómeno «artista», el ser artista, es «más transparente», es decir más accesible para nosotros en su esencia. En este ente, es decir en el artista, el ser nos ilumina de modo más claro e inmediato. ¿Por qué? Nietzsche no lo dice explícitamente, pero podemos encontrar la razón con facilidad. Ser artista es un poder-producir. Pero producir quiere decir: llevar a ser algo que aún no es. En la producción asistimos, por así decirlo, al devenir del ente y nos es posible observar con limpidez su esencia. Puesto que se trata de aclarar la voluntad de poder como carácter fundamental del ente, la tarea debe comenzarse allí donde lo que está en cuestión se muestra con mayor claridad; pues todo aclarar tiene que ir de lo claro a lo oscuro, nunca al revés.

Ser artista es un modo de la *vida*. ¿Qué dice Nietzsche de la vida en general? Llama a «la vida» «la forma del ser que nos es más conocida» (n. 689). «Ser» mismo es tomado por él sólo «como generalización del concepto *"vida"* (respirar), «estar animado», «querer, efectuar», «devenir»» (n. 581). «El «ser»: no tenemos de él otra representación más que *«vivir». ¿Cómo* puede entonces «ser» algo muerto?» (n. 582), «si la esencia más íntima del ser es voluntad de poder» (n. 693).

Con estas indicaciones, que tienen un poco el carácter de fórmulas, ya hemos calibrado la perspectiva dentro de la cual el «fenómeno artista» debe ser aprehendido, es decir, retenido para las consideraciones posteriores. Repitámoslo: ser artista es el modo más transparente de la vida. Vida es la forma del ser que nos es más conocida. La más íntima esencia del ser es voluntad de poder. En el ser artista encontraremos el modo más transparente y conocido de la voluntad de poder. Puesto que de lo que se trata es de la aclaración del ser del ente, la meditación sobre el arte tiene dentro de ella una preeminencia decisiva.

Pero Nietzsche habla aquí sólo del «fenómeno artista» y no del arte. Aunque sea difícil decir qué es «el» arte y cómo es, es sin embargo evidente que de la realidad del arte también forman parte las obras de arte y aquellos que, como suele decirse, «tienen la vivencia» de esas obras. El artista es sólo uno de los momentos que constituyen la totalidad de la realidad del arte. Por supuesto, pero lo decisivo de la concepción nietzscheana del arte es precisamente que ve el arte y la totalidad de su esencia desde el *artista*, enfrentándose además de manera consciente y expresa a aquellas otras concepciones del arte que lo representan desde quienes lo «gozan» o «vivencian».

Ésta es, efectivamente, una de las proposiciones conductoras de la doctrina de Nietzsche sobre el arte: éste debe ser comprendido a partir del creador y productor y no desde el receptor. Lo expresa de manera inequívoca en las siguientes palabras (n. 811):

> «Nuestra estética era hasta ahora una estética femenina en la medida en que sólo los receptores del arte han formulado sus experiencias acerca de "¿qué es bello?". En toda la filosofía hasta el día de hoy falta el artista...»

Filosofía del arte: esto quiere decir también para Nietzsche: estética; pero ésta es para él una estética masculina, no una estética

femenina. La pregunta por el arte es la pregunta por el artista en cuanto engendrador, creador; *sus* experiencias acerca de lo que es bello tienen que ser convertidas en criterio determinante.

Volvamos ahora al fragmento n. 797: «El fenómeno «artista» es aún el más *transparente*». Si mantenemos este enunciado dentro del contexto conductor de la pregunta por la voluntad de poder, y más precisamente desde la mirada dirigida a la esencia del arte, podemos extraer al mismo tiempo dos proposiciones esenciales sobre el arte:

1) El arte es la forma más transparente y conocida de la voluntad de poder.

2) El arte tiene que comprenderse desde el artista.

Y ahora continuemos leyendo (n. 797):

> «A partir de allí dirigir la mirada a los *instintos fundamentales del poder*, de la naturaleza, etc. Asimismo de la religión y de la moral.»

Aquí se dice expresamente que al dirigir la mirada a la esencia del artista se observarán también las otras formas de la voluntad de poder: la naturaleza, la religión, la moral, y nosotros podemos agregar: la sociedad y el individuo, el conocimiento, la ciencia, la filosofía. De acuerdo con ello, esas formas del ente se corresponden de cierto modo con el ser artista, con la creación artística y el ser creado. El resto del ente, que no ha sido propiamente producido por un artista, tiene un modo de ser que se corresponde con el de lo creado por el artista, con la obra de arte. La confirmación de esta idea se encuentra en el aforismo inmediatamente precedente, el n. 796:

> «La obra de arte, allí donde aparece *sin* artista, por ejemplo como cuerpo, como organización (el cuerpo de oficiales prusianos, la orden de los jesuitas). En qué medida el artista sólo es un estadio previo. El mundo como una obra de arte que se da a luz a sí misma...»

Evidentemente aquí el concepto de arte y de obra de arte se extiende a todo poder producir y a todo lo esencialmente producido. Ello coincide en cierto modo con el uso lingüístico corriente hasta los umbrales del siglo XIX. Hasta entonces se llama arte a todo tipo de capacidad de producir. El artesano, el estadista, el educador

son artistas en la medida en que son productores. También la naturaleza es una «artista». Arte no mienta aquí el estrecho concepto actual, con el significado de «bellas artes» como producción de lo bello en la obra.

Este antiguo uso de la palabra arte en un sentido más amplio, según el cual las bellas artes son sólo un tipo de arte entre otros, es interpretado por Nietzsche en el sentido de comprender toda producción como una correspondencia con las bellas artes y el artista respectivo. «El artista es sólo un estadio previo» se refiere al artista en sentido estrecho, al que produce obras de arte.

Desde aquí puede formularse entonces una tercera proposición sobre el arte:

3) El arte es, de acuerdo con el concepto ampliado de artista, el acontecer fundamental de todo ente; el ente es, en la medida que es, algo que se crea a sí mismo, algo creado.

Ahora bien, ya sabemos que la voluntad de poder es esencialmente creación y destrucción. Que el acontecer fundamental del ente sea «arte» no quiere decir otra cosa que: es voluntad de poder.

Mucho antes de que concibiera expresamente que la esencia del arte es una forma de la voluntad de poder, ya en su primer escrito *(El nacimiento de la tragedia a partir del espíritu de la música)*, ve Nietzsche al arte como carácter fundamental del ente. Así podemos comprender que en la época en que trabaja en *La voluntad de poder* vuelva a la posición sobre el arte que había formulado en *El nacimiento de la tragedia;* en *La voluntad de poder* (n. 853, IV) se recoge una reflexión al respecto. El último párrafo dice así:

> «Ya en el prólogo [a *El nacimiento de la tragedia],* con el que se invitaba a Richard Wagner a una especie de diálogo, aparece esa profesión de fe, ese evangelio del artista: "el arte como la auténtica tarea de la vida, el arte como actividad *metafísica* de la vida..."»

La «vida» no está tomada en el sentido estrecho de vida humana, sino que se la equipara con el mundo en el sentido schopenhaueriano. La proposición suena a Schopenhauer, pero habla ya contra Schopenhauer.

El arte, pensado en sentido amplio como lo creativo, es el carácter fundamental del ente. De acuerdo con ello, el arte en sentido estrecho es aquella actividad en la que el crear llega a sí y se vuelve

más transparente, no es sólo *una* forma de la voluntad de poder entre otras sino su forma *más elevada*. A partir del arte y como arte la voluntad de poder se vuelve propiamente visible. Pero la voluntad de poder es el fundamento sobre el que debe asentarse en el futuro toda posición de valores: el principio de la posición de valores nueva respecto de la que había hasta el momento. Ésta estaba dominada por la religión, la moral y la filosofía. Así pues, si la voluntad de poder tiene en el arte su forma más elevada, la posición de la nueva referencia a la voluntad de poder tiene que partir del arte. Pero puesto que esta nueva valoración es una transvaloración de la anterior, la subversión y la contraposición partirán del arte. Esto es lo que expresa el fragmento n. 794:

> «Nuestra religión, nuestra moral y nuestra filosofía son formas de *décadence* del hombre.
> El *contramovimiento*: el *arte*.»

Según la interpretación de Nietzsche, el principio supremo de la moral, de la religión cristiana y de la filosofía determinada por Platón, dice así: este mundo no vale nada, tiene que haber un mundo «mejor» que este que está enredado en la sensibilidad, tiene que haber un mundo «verdadero» por encima de él, lo suprasensible. El mundo sensible es sólo un mundo aparente.

De este modo se niegan en el fondo este mundo y esta vida y, si aparentemente se les dice sí, se lo hace sólo para finalmente negarlos de manera aún más decidida. Nietzsche, en cambio, dice: ese «mundo verdadero» de la moral es un mundo inventado; eso verdadero, lo suprasensible, es el error. El mundo sensible, dicho platónicamente, el mundo de la apariencia y la falsedad, el error, es el mundo verdadero. Pero el elemento del arte es lo sensible: la apariencia sensible. De ese modo, el arte afirma precisamente aquello que niega la posición del mundo pretendidamente verdadero. Por eso dice Nietzsche (n. 853, II):

> «El arte como única contrafuerza superior frente a toda voluntad de negación de la vida, como lo anticristiano, lo antibudista, lo antinihilista par excellence.»

Con esto llegamos a una cuarta proposición sobre la esencia del arte:
4) El arte es el contramovimiento por excelencia frente al nihilismo.

Lo artístico es crear y configurar. Si constituye la actividad metafísica en cuanto tal, desde él tiene que determinarse todo hacer y especialmente el hacer supremo, y por lo tanto también el pensar de la filosofía. El concepto de filosofía no debe determinarse más siguiendo la figura del moralista, de aquel que a este mundo, que no valdría nada, le opone otro más elevado. Por el contrario, en contra de estos filósofos morales nihilistas (cuyo ejemplo más reciente ve Nietzsche en Schopenhauer), hay que poner al antifilósofo, al filósofo que surge del contramovimiento, al «filósofo artista». Este filósofo es artista en la medida en que ejerce su configuración en el ente en su totalidad, es decir, ante todo allí donde el ente en su totalidad se revela, en el hombre. En este sentido puede leerse en el fragmento n. 795:

> «El filósofo-artista. Concepto superior del *arte.* ¿Puede el hombre colocarse tan lejos de los otros hombres como para ejercer *en ellos* su labor de *configuración?* (Ejercicios previos: 1) el que se configura a sí mismo, el ermitaño; 2) el artista, tal como ha sido *hasta ahora,* como pequeño ejecutor, en una materia)».

El arte en sentido estrecho es, de modo especial, un decir sí a lo sensible, a la apariencia, a aquello que no es el «mundo verdadero», o como dice concisamente Nietzsche, que no es «la verdad».

En el arte se toma la decisión acerca de qué es la verdad, y esto quiere decir siempre para Nietzsche acerca de qué es lo verdadero, es decir qué es lo que propiamente es. Esto corresponde a aquella necesaria conexión entre la pregunta conductora y la pregunta fundamental de la filosofía, por una parte, y la pregunta acerca de qué es la verdad, por otra. El arte es la voluntad de apariencia, o sea, de lo sensible. Pero de esta voluntad dice Nietzsche (XIV, 369):

> «La voluntad de *apariencia,* de ilusión, de engaño, de devenir y cambio es más profunda, más «metafísica» que la voluntad de verdad, de realidad, de ser.»

Con esto se refiere a lo verdadero en el sentido de Platón, a lo que es en sí, las ideas, lo suprasensible. La voluntad de lo sensible y de su riqueza es, en cambio, para Nietzsche, la voluntad de aquello que busca la «metafísica». Esta voluntad metafísica es realmente efectiva en el arte.

Nietzsche dice (XIV, 368):

> «La relación del *arte* con la *verdad* fue lo primero que me preocupó: y aún hoy estoy con un pavor sagrado ante esa discrepancia. A ella estaba consagrado mi primer libro; el *Nacimiento de la tragedia* cree en el arte sobre el fondo de otra creencia: de que *no es posible vivir con la verdad,* de que la "voluntad de verdad" es ya un síntoma de degeneración...»

La frase suena monstruosa, pero pierde su carácter chocante, aunque no su peso, apenas se la lee de manera correcta. Voluntad de verdad quiere decir para Nietzsche, aquí y siempre: la voluntad del «mundo verdadero» en el sentido de Platón y del cristianismo, la voluntad de lo suprasensible, de lo que es en sí. La voluntad de lo «verdadero» en ese sentido es en verdad un decir no a nuestro mundo de aquí, que es precisamente donde tiene su casa el arte. Puesto que este mundo es el propiamente real y el único verdadero, Nietzsche puede declarar respecto de la relación entre el arte y la verdad: «que el arte tiene *más valor* que la verdad» (n. 853; IV); lo cual quiere decir: lo sensible es superior y *es* en sentido más propio que lo suprasensible. Por eso dice: «Tenemos el arte para *no perecer a causa de la verdad*» (n. 822). Verdad alude nuevamente al «mundo verdadero» de lo suprasensible; éste alberga en su interior el peligro de que perezca la vida, lo que en el sentido de Nietzsche siempre quiere decir: la vida ascendente. Lo suprasensible le quita la vida a la sensiblidad plena de fuerza, le sustrae la fuerza y la debilita. En referencia a lo suprasensible, someterse, ceder y compadecer, humillarse y rebajarse se convierten en las auténticas «virtudes». «Los insensatos de este mundo», los inferiores y los desfavorecidos se convierten en «los hijos de Dios»; son ellos los que verdaderamente son; a los inferiores les corresponde estar «arriba» y son ellos quienes deben decir qué es altura, es decir, su propia altura. Toda elevación creadora y todo el orgullo de la vida que descansa sobre sí misma constituyen, por el contrario, rebelión, ceguera y pecado. Pero para que no perezcamos a causa de esta «verdad» de lo suprasensible, para que la vida no sea arrastrada por lo suprasensible a un debilitamiento generalizado y, finalmente, a su decadencia, para ello tenemos al arte. En referencia a la relación esencial entre arte y verdad se desprende de aquí otra proposición, la última de nuestra serie:

5) El arte tiene más valor que «la verdad».

Repitamos las proposiciones anteriores:

1) El arte es la forma más transparente y conocida de la voluntad de poder.

2) El arte tiene que comprenderse desde el artista.

3) El arte es, de acuerdo con el concepto ampliado de artista, el acontecer fundamental de todo ente; el ente es, en la medida que es, algo que se crea a sí mismo, algo creado.

4) El arte es el contramovimiento por excelencia frente al nihilismo.

Partiendo de las cinco proposiciones, recordemos ahora una sentencia de Nietzsche sobre el arte que ya hemos citado anteriormente: «encontramos que es el mayor estimulante de la vida» (n. 808). Antes consideramos esta proposición sólo como un ejemplo del procedimiento nietzscheano de inversión (la inversión del quietivo de Schopenhauer). Ahora corresponde comprender la sentencia en su contenido más propio. Después de todo lo que se ha expuesto entretanto podemos ver con facilidad que esa determinación del arte como estimulante de la vida no quiere decir otra cosa que: el arte es una forma de la voluntad de poder. En efecto, «estimulante» es lo que impulsa, lo que intensifica, lo que eleva más allá de sí, el «más» de poder, o sea, simplemente, el poder, es decir: la voluntad de poder. Por eso, la proposición que establece que el arte es el gran estimulante de la vida no puede simplemente añadirse a las cinco proposiciones anteriores, sino que constituye más bien la *proposición fundamental* de Nietzsche sobre el arte. Las otras cinco no hacen más que explicitarla.

A primera vista, nuestra tarea ya ha llegado a su fin. Se trataba de demostrar que el arte era una forma de la voluntad de poder. Ése es el propósito de Nietzsche. Pero nosotros buscamos, respecto de Nietzsche, algo diferente. Nos preguntamos:

1) ¿Qué aporta esta concepción del arte a la determinación esencial de la voluntad de poder y, por lo tanto, del ente en su totalidad?

Sólo podemos saberlo si previamente preguntamos:

2) ¿Qué significa esta interpretación del arte para el saber acerca del arte y para la posición que se tiene respecto de él?

Comenzaremos con la segunda cuestión. Para resolverla es necesario caracterizar de modo más detallado el procedimiento que emplea Nietzsche para determinar la esencia del arte y colocarlo en el contexto de los intentos anteriores por desarrollar un saber acerca del arte.

Con las cinco proposiciones que acaban de establecerse quedan fijados los respectos esenciales en los que se mueve el cuestionar nietzscheano acerca del arte. De ellos una cosa resulta clara: Nietzsche no pregunta por el arte para describirlo como un fenómeno o una expresión de la cultura, sino que, por medio del arte y de la caracterización de su esencia, quiere mostrar qué es la voluntad de poder. A pesar de ello, la meditación nietzscheana sobre el arte se mueve dentro de los cauces tradicionales. La peculiaridad de éstos está determinada por el nombre «estética». Si bien Nietzsche habla en contra de una estética femenina, lo hace para abogar por una estética masculina, es decir, en definitiva, por una estética. Con ello la pregunta nietzscheana por el arte se convierte en una estética llevada a su extremo, una estética que en cierto modo se sobrepasa a sí misma. Aunque, ¿qué otra cosa sino estética podría ser el preguntar y el saber sobre el arte? Pero ¿qué quiere decir «estética»?

La palabra estética está construida de manera análoga a «lógica» y «ética». Hay que agregarles siempre ἐπιστήμη, saber. Lógica: λογική ἐπιστήμη, saber acerca del logos, es decir, doctrina de los enunciados, de los juicios, como forma fundamental del pensar. Lógica: saber acerca del pensar, acerca de las formas y reglas del pensar. Ética: ἠθική ἐπιστήμη, saber acerca del ἦθος, de la actitud interior del hombre y del modo en que ésta determina su comportamiento [*Verhalten*].

La lógica y la ética se refieren en cada caso a un comportamiento humano y a su legalidad.

De modo análogo está construida la palabra «estética»: αἰσθητική ἐπιστήμη, saber acerca del comportamiento humano sensible, del comportamiento relativo a las sensaciones y a los sentimientos, y de aquello que lo determina.

Lo que determina el pensar, la lógica, y aquello respecto de lo cual aquel se comporta [*verhält*], es lo verdadero.

Lo que determina la actitud y el comportamiento humano, la ética, y aquello respecto de lo cual aquellos se comportan, es lo bueno.

Lo que determina el sentir del hombre, la estética, y aquello respecto de lo cual aquel se comporta, es lo bello. Lo verdadero, lo bueno, lo bello, son objeto de la lógica, la ética, la estética.

De acuerdo con ello, la estética es la consideración del estado del sentimiento del hombre en su relación [*Verhältnis*]con lo bello, es la consideración de lo bello en la medida en que está referido al estado sentimental del hombre. Lo bello mismo no es otra cosa que aquello que al mostrarse produce ese estado. Pero lo bello puede pertenecer o bien a la naturaleza o bien al arte. Puesto que de este modo el arte, en la medida en que constituye las «bellas» artes, produce a su manera lo bello, la meditación sobre él se convierte en estética. En referencia al saber acerca del arte y a la pregunta por el arte, la estética es, pues, aquella meditación sobre el arte en la que la relación sentimental del hombre respecto de lo bello expuesto en él proporciona el ámbito decisivo para su determinación y fundamentación y constituye su comienzo y su fin. La relación sentimental respecto del arte y de sus productos puede ser la de generar o la de gozar y recibir.

Ahora bien, en la medida en que en la consideración estética del arte la obra de arte queda determinada como lo bello producido por el arte, la obra es representada como aquello que sustenta y suscita lo bello en referencia a un estado sentimental. La obra de arte es puesta como un «objeto» para un «sujeto». La relación sujeto-objeto, en cuanto relación sentimental, se vuelve determinante para su consideración. La obra se convierte en objeto en su cara girada a la vivencia.

Así como decimos que un juicio que cumple con las leyes del pensar formuladas por la lógica es «lógico», exactamente del mismo modo trasladamos la designación «estético», que propiamente sólo alude al modo de consideración y de investigación que se refiere a la relación sentimental, a este comportamiento mismo, y hablamos así de sentimiento estético y de estado estético. Tomado estrictamente, el estado sentimental no es «estético», sino que es un estado que puede convertirse en objeto de una consideración estética, que se llama así porque apunta de antemano al estado sentimental suscitado por lo bello, y refiere todo a él y determina todo desde él.

El nombre «estética», aplicado a la meditación sobre el arte y lo bello es reciente, tiene su origen en el siglo XVIII; la cosa que adecuadamente se designa con tal nombre, en cambio, el modo de preguntar por el arte y lo bello a partir del estado sentimental de productores y receptores, es antigua: tan antigua como la meditación sobre el arte y

lo bello dentro del pensamiento occidental. La meditación filosófica sobre la esencia del arte y lo bello *comienza* ya como estética.

En las últimas décadas se oye con frecuencia la queja de que las innumerables consideraciones e investigaciones estéticas que se hacen sobre el arte y lo bello no sirven para nada y no proporcionan ninguna ayuda para acceder al arte y mucho menos para la creación y para una segura educación artística. Esto es indudablemente cierto, y vale especialmente para lo que hoy circula aún con el nombre de «estética». No debemos, sin embargo, tomar de lo actual los criterios para juzgar la estética y su relación con el arte; pues en verdad, el hecho de que una época esté presa de una estética y el modo en que lo esté, el hecho de que tenga una actitud estética hacia el arte y el modo en que la tenga, es decisivo para la manera en la que en esa época el arte conforme la historia, o bien deje de hacerlo.

Puesto que para nosotros el arte está en cuestión como una forma de la voluntad de poder, es decir, como una forma, incluso la más eminente, del ser en general, la pregunta por la estética, como modo básico de la meditación sobre el arte y de un saber sobre él, sólo puede ser tratada a un nivel fundamental. Sólo si llevamos a cabo una consideración de este tipo sobre la esencia de la estética nos colocaremos en situación de comprender la interpretación nietzscheana de la esencia del arte y, al mismo tiempo, de concebir la posición que se tome respecto de ella de manera tal que de todo ello pueda surgir una auténtica *confrontación.*

Con el fin de caracterizar la esencia de la estética, su papel dentro del pensamiento occidental y su relación con la historia del arte occidental, enunciaremos seis hechos fundamentales. Esta enunciación no puede ser, sin embargo, más que una indicación.

1) El gran arte griego carece de una meditación pensante conceptual que le corresponda, meditación que no tendría que ser sinónimo de estética. La falta de esta contemporánea meditación pensante sobre el arte tampoco quiere decir que éste entonces sólo haya sido «vivido», en un oscuro arrebato de «vivencias» no holladas por el concepto y el saber. Felizmente los griegos no tenían vivencias, pero sí, en cambio, un saber tan claro y originariamente desarrollado y una tal pasión por el saber que en esa claridad del saber no precisaban «estética» alguna.

2) La estética sólo comienza entre los griegos en el instante en que el gran arte, y también la gran filosofía que se desarrolla en paralelo, se encaminan hacia su final. En esa época, la época de Platón y

Aristóteles, en el contexto de la conformación de la filosofía y se acuñan los conceptos básicos que jalonarán en el futuro el horizonte visual de toda pregunta por el arte. Se trata, en primer lugar, de la pareja de conceptos, materia-forma. Esta distinción tiene su origen en la concepción del ente fundada por Platón, que lo considera en referencia a su aspecto, εἶδος, ἰδέα. Cuando se percibe el ente en cuanto ente y se lo distingue de otro ente respecto de su aspecto, la delimitación y la estructuración del ente se ofrece a la mirada como limitación externa e interna. Pero lo que limita es la forma, y lo limitado, la materia. A estas determinaciones es llevado lo que aparece en el campo visual apenas se experimenta la obra de arte como lo que se muestra a sí mismo, φαίνεσθαι, según su εἶδος. Lo ἐκφανέστατον, lo que propiamente se muestra y lo que en mayor grado aparece, es lo bello. Pasando por la idea, la obra de arte adopta la caracterización de lo bello como ἐκφανέστατον

A la distinción ὕλη - μορφή, que se refiere al ente en cuanto tal, se acopla un segundo concepto que servirá de guía a todo preguntar por el arte: el arte es τέχνη. Ya se sabe que los griegos designan el arte y la artesanía con la misma palabra, τέχνη, y, correspondientemente, tanto al artesano como al artista con el término τεχνίτης. En concordancia con el posterior uso «técnico» de la palabra τέχνη, de acuerdo con el cual designa, de manera totalmente no griega, un modo de producir, se busca también este contenido en el significado originario y auténtico de la palabra, llegando a la opinión de que τέχνη significa el hacer artesanal. Puesto que los griegos designaban con el término τέχνη también lo que nosotros llamamos bellas artes, con ello se destacaría, según tal opinión, lo artesanal, o incluso se rebajaría el ejercicio artístico a un quehacer artesanal.

Por más evidente que parezca, esta opinión corriente no acierta con la cosa en cuestión, es decir no penetra en la posición fundamental desde la que los griegos determinan el arte y la obra de arte. Ésta surge con claridad, sin embargo, de la palabra básica τέχνη. Para acertar con su verdadero significado es conveniente fijar el concepto que propiamente se le opone. Es el que nombra la palabra φύσις. La traducimos por «naturaleza» y bien poco pensamos al hacerlo. Para los griegos, φύσις es el nombre primero y esencial del ente mismo y en su totalidad. Para ellos ente es lo que brota y surge por su propia fuerza y sin apremio alguno, lo que vuelve sobre sí y perece: el imperar que brota y vuelve a sí.

Cuando el hombre intenta conquistar un puesto e instalarse en medio del ente (φύσις) al que está expuesto, cuando procede de tal o cual manera para dominar el ente, su proceder ante él está sostenido y guiado por un saber acerca del ente. Este *saber* se llama τέχνη Desde un principio la palabra no designa jamás un «hacer» y un producir, sino ese saber que sostiene y dirige todo irrumpir del hombre en medio del ente. Por ello τέχνη designa con frecuencia simplemente el saber humano. De manera particular se considera luego como τέχνη aquel saber que guía y fundamenta esa confrontación y ese sobreponerse al ente en los que, sobre la base del ente ya surgido (φύσις), se elabora y produce un nuevo ente que se agrega a él: los útiles y las obras de arte. Pero incluso entonces, τέχνη no alude nunca a un hacer o a la labor artesanal en cuanto tal, sino siempre al saber, al abrir del ente en cuanto tal en el modo de un guiar la producción por medio del saber. Puesto que tanto la elaboración de útiles como la creación de obras de arte están, cada una a su manera, en la inmediatez de la existencia cotidiana, el saber que guía este proceder y producir es llamado τέχνη en un sentido destacado. El artista no es un τεχνίτης porque también sea un artesano, sino porque tanto la producción de obras como la de útiles constituyen una irrupción del hombre que sabe y procede en medio de la φύσις y sobre la base de ella. El «proceder», pensado de modo griego, no es, sin embargo, un ataque, sino un dejar llegar: lo ya presente.

Al surgir la distinción entre materia y forma, la esencia de la τέχνη experimenta una interpretación en una determinada dirección y pierde su amplia y originaria fuerza significativa. En Aristóteles, τέχνη es aún un modo del saber, aunque sólo uno entre otros (cfr. *Etica a Nicómaco*, VI). Si con la palabra «arte» comprendemos de modo muy general todo tipo de capacidad humana de producir y además captamos esta capacidad y facultad de modo más originario como un saber, entonces la palabra «arte» corresponde, incluso precisamente en su significado amplio, al concepto griego de τέχνη. Pero en cuanto la τέχνη es puesta expresamente en referencia a la producción de cosas bellas y a su representación, la meditación sobre el arte se desliza, pasando por lo bello, al ámbito de la estética. Lo que en verdad está encerrado en la caracterización, aparentemente externa y para el pensar corriente incluso desencaminada, del arte como τέχνη no sale nunca a la luz, ni entre los griegos ni posteriormente.

No expondremos aquí cómo la pareja de conceptos «materia y forma» llegó a convertirse en el auténtico esquema principal de todo preguntar por el arte y de toda determinación más precisa de las obras de arte, ni cómo la distinción de «forma y contenido» llegó a ocupar finalmente el papel de esos conceptos para todo uso bajo los cuales todo puede subsumirse. Basta con saber que la distinción de «materia y forma» surge en el ámbito de la fabricación de útiles (de cosas de uso), que no ha sido obtenida en el del arte en sentido estricto, es decir en el de las bellas artes y de sus obras, sino sólo transferida a él. Motivo suficiente para ser asaltados por una profunda y persistente duda sobre la capacidad de aprehensión de esos conceptos en el ámbito del discurso sobre el arte y las obras de arte.

3) El tercer hecho fundamental para la historia del saber acerca del arte, es decir, ahora, para el surgimiento y desarrollo de la estética, es nuevamente un acontecimiento que no proviene inmediatamente del arte ni de la meditación sobre él, sino que se refiere a una transformación de la historia en su totalidad. Es el comienzo de la época moderna. El hombre y su libre saber acerca de sí mismo y de su posición en medio del ente se convierten ahora en el lugar en el que se decide cómo ha de experimentarse, determinarse y configurarse el ente. El retroceso hacia el estado en que se encuentra el hombre, hacia el modo en el que hombre mismo se halla respecto del ente y de sí, conlleva que ahora la libre toma de posición del hombre mismo, el modo en el que encuentra y siente las cosas, en una palabra, su «gusto», se convierta en tribunal que juzga sobre el ente. En la metafísica esto se muestra en que la certeza de todo ser y toda verdad se funda en la autoconciencia del yo individual: *ego cogito ergo sum*. El encontrarse-a-sí-mismo en el propio estado, el *cogito me cogitare*, proporciona también el primer «objeto» asegurado en su ser. Yo mismo y mis estados constituimos lo que es en un sentido primero y auténtico; en referencia a este ente cierto y de acuerdo con él se medirá todo lo demás que aspire a ser tratado como ente. Mis estados, el modo en el que me encuentro ante algo contribuye esencialmente a determinar cómo encuentro las cosas y todo lo que me sale al encuentro.

La meditación sobre el arte se traslada ahora de una manera acentuada y exclusiva al estado sentimental del hombre, a la αἴσθησις. No es de sorprender que en los siglos de la modernidad la estética en cuanto tal haya sido conscientemente tratada y fundamentada.

Ésta es asimismo la razón por la que sólo entonces surge el nombre para un modo de consideración que ya estaba preparado desde hacía tiempo. La «estética» está destinada a ser en el campo de la sensibilidad y el sentimiento lo mismo que la lógica en el del pensamiento; por ello se la llama también «lógica de la sensibilidad».

Paralelamente a este desarrollo de la estética y del esfuerzo por aclarar y fundamentar el estado estético, se produce dentro de la historia del arte otro acontecimiento decisivo. El gran arte y sus obras poseen grandeza, en lo que hace a su ser y a su surgimiento histórico, porque llevan a cabo una tarea decisiva dentro de la existencia histórica del hombre: revelar en el modo de la obra lo que es el ente en su totalidad y preservar en ella esa revelación. El arte y su obra sólo son necesarios como un camino y una residencia del hombre en las que se le abre la verdad del ente en su totalidad, es decir, lo incondicionado, lo absoluto. El gran arte no es sólo grande ni se vuelve grande por la superior calidad de lo creado, sino porque es una «necesidad absoluta». Su rango es superior porque es esta necesidad, y mientras lo siga siendo; pues sólo en razón de la grandeza de su esencialidad crea a su vez un ámbito de grandeza para lo producido.

Paralelamente al desarrollo del dominio de la estética y de la relación estética con el arte se produce en la época moderna la decadencia del gran arte en el sentido señalado. Esta decadencia no consiste en que la «calidad» sea inferior y el estilo descienda, sino en que se pierde la relación inmediata a la tarea fundamental de exponer lo absoluto, es decir, de ponerlo en cuanto tal como determinante dentro del ámbito del hombre histórico. A partir de aquí comprenderemos el cuarto hecho fundamental.

4) En el instante histórico en el que el desarrollo de la estética alcanza el punto más alto, abarcador y estricto posible, el gran arte ya ha llegado a su fin. El acabamiento de la estética tiene su grandeza por reconocer y expresar este final del gran arte como tal. La última y mayor estética de occidente es la de Hegel. Está formulada en sus *Lecciones de estética*, impartidas por última vez en 1928-1929 en la Universidad de Berlín. Allí se encuentran las frases siguientes:

> «Así pues, no existe por lo menos ninguna necesidad absoluta de que [la materia] encuentre su exposición en el *arte*.» (X 2, p. 233)

«En todas estas relaciones, en lo que hace al aspecto de su determinación más elevada, el arte es y sigue siendo para nosotros algo pasado.»

«Los bellos días del arte griego ya se han ido, como la edad de oro de la baja Edad Media.» (X 1, p. 15 s.)

No se puede invalidar estas afirmaciones, y todo lo histórico y lo acontecido que hay detrás de ellas, objetándole a Hegel que desde 1830 podemos consignar diversas obras de arte notables. Hegel nunca ha pretendido negar la posibilidad de que posteriormente surgieran y se apreciaran obras de arte individuales. El hecho de que existan este tipo de obras, obras que sólo son tales dentro del círculo de recepción artística propio de ciertas capas sociales, no habla en contra de Hegel sino, por el contrario, a su favor. Es la prueba de que el arte ha perdido el poder de lo absoluto, su absoluto poder. Desde aquí se determinará en el siglo XIX el puesto del arte y el tipo de saber acerca de él. Lo indicaremos concisamente en un quinto punto.

5) Frente al hecho de que el arte ha abandonado su esencia, el siglo XIX acomete una vez más el intento de una «obra de arte total». Este esfuerzo está ligado al nombre de Richard Wagner. No es nada casual que no se limite a la creación de obras que sirvieran a ese fin, sino que esté acompañado y apoyado por reflexiones de principio, con sus correspondientes escritos. Citemos los más importantes: *El arte y la revolución*, 1849; *La obra de arte del futuro*, 1850; *Ópera y drama*, 1851; *El arte alemán y la política alemana*, 1865. No es posible aquí aclarar, ni siquiera en grandes rasgos, la complicada y confusa situación histórico-espiritual de mediados del siglo XIX. En la década de 1850 a 1860 se mezclan nuevamente, entrelazándose de extraña manera, la auténtica y bien conservada tradición de la gran época del movimiento alemán y el penoso vacío y desarraigo de la existencia que saldrán completamente a la luz en los «*Gründerjahre*» [1871-1873]. No podrá comprenderse nunca este siglo sumamente ambiguo recurriendo a una descripción sucesiva de sus diferentes períodos. Es necesario delimitarlo desde dos lados en dirección convergente, desde el último tercio del siglo xviii y desde el primer tercio del siglo xx.

Nos tenemos que contentar aquí con una indicación que queda limitada por la problemática que nos guía. Respecto del puesto histórico del arte, el intento de la «obra de arte total» tiene un carácter esencial. Ya el nombre resulta significativo. Por un lado quiere decir:

las artes no deben seguir realizándose independientemente una de otra sino que deben unirse en *una* obra. Pero más allá de esta unión de tipo más bien numérico y cuantitativo, la obra de arte debe ser una celebración de la comunidad del pueblo: «la» religión. Para ello, las artes determinantes son la poesía y la música. El propósito era que la música fuera un medio para hacer valer el drama, pero en realidad, en la forma de ópera, se convierte en el auténtico arte. El drama no tiene su peso y su esencia en la originariedad poética, es decir en la verdad conformada en la obra lingüística, sino en el carácter escénico de lo representado y de la gran coreografía. La arquitectura sólo vale en cuanto construcción de teatros, la pintura en cuanto decorado, la plástica en cuanto representación gestual del actor. La poesía y el lenguaje se quedan sin la esencial y decisiva fuerza conformadora del auténtico saber. Se busca el dominio del arte como música, y con él el dominio del puro estado sentimental: el frenesí y el ardor de los sentidos, la gran convulsión, el feliz terror de fundirse en el gozo, la desaparición en el «mar sin fondo de las armonías», el hundimiento en la embriaguez, la disolución en el puro sentimiento como forma de redención: «la vivencia» en cuanto tal se vuelve decisiva. La obra es ya sólo un excitante de la vivencia. Todo lo que se represente ha de actuar sólo como primer plano, como fachada, con la mira puesta en la impresión, el efecto, la voluntad de excitar: «teatro». El teatro y la orquesta determinan el arte. Respecto de la orquesta comenta Wagner:

> «La orquesta es, por así decirlo, el suelo de un sentimiento infinito, común a todos, desde el cual el sentimiento individual de cada actor es capaz de crecer hasta su suprema plenitud: disuelve el suelo rígido, inmóvil, de la escena real para convertirlo de cierto modo en una superficie etérea, suave y fluida, flexible, sensible a las impresiones, en una superficie cuyo inmenso fondo es el mar del sentimiento mismo.» («La obra de arte del futuro», *Gesammelte Schriften und Dichtungen*, 2a. ed., p. 157; 1887.)

Esto hay que compararlo con lo que dice Nietzsche en *La voluntad de poder* (n. 839) sobre los «medios para obtener un efecto» de que se sirve Wagner:

> «Considérense los medios para obtener un efecto de los que gusta servirse Wagner (y que en buena parte han tenido que ser

inventados por él): se parecen de modo sorprendente a los medios con los que obtiene su efecto el hipnotizador (la elección de los movimientos, del timbre de su orquesta; ese repulsivo alejarse de la lógica y la cuadratura del ritmo; lo que tiene de furtivo, acariciante, misterioso, el histerismo de su "melodía infinita"). ¿Y el estado en el que el preludio de Lohengrin, por ejemplo, transporta al oyente, y más aún a la oyente, se diferencia esencialmente del éxtasis sonambúlico? Después de escuchar este preludio le oí decir una vez a una italiana, con esos ojos bellamente embelesados que saben poner las wagnerianas: "come si *dorme* con questa musica!"».

Aquí está expresado de modo inequívoco lo esencial de la concepción de la obra de arte total: la disolución de todo lo firme en algo flexible y fluido, receptivo a las impresiones, flotante y difuso; en lo inmenso, sin ley, sin límite, sin claridad y determinación, en la noche sin medida del puro abismarse. En otras palabras: el arte ha de volver a ser una vez más una necesidad absoluta. Pero lo absoluto es ahora experimentado sólo como lo puramente carente de determinación, como la total disolución en el puro sentimiento, como el balancearse que se hunde en la nada. No es de sorprender que Wagner encontrara en la obra capital de Schopenhauer, que leyó detenidamente cuatro veces, la confirmación y explicación metafísica de su arte.

Por más que, en su realización y en sus consecuencias, la voluntad wagneriana de construir la «obra de arte total» se convirtió de modo inevitable en lo contrario del gran arte, tal voluntad es, sin embargo, única en su tiempo y, a pesar de lo mucho de histriónico y aventurero que tuviera, eleva a Wagner por encima de los demás esfuerzos que se han hecho por el arte y por mantener su carácter esencial en la existencia. Sobre ello escribe Nietzsche (XIV, 150/1):

«Sin ninguna duda, Wagner les dio a los alemanes de esta época la idea más abarcadora de lo que *podría* ser un artista: el respeto por "el artista" creció de pronto enormemente; suscitó por todas partes nuevas valoraciones, nuevos deseos, nuevas esperanzas; y quizás no en último término precisamente por el carácter meramente anunciador, incompleto, imperfecto de sus creaciones artísticas. ¡Quién no ha *aprendido* de él!»

Que el intento de Richard Wagner tuviera que fracasar se debe no solamente al predominio de la música respecto de las otras artes. Al contrario: que la música haya podido asumir esa preeminencia tiene ya su razón en el creciente desarrollo de una posición fundamental de tipo estético respecto del arte en su conjunto; se trata de la concepción y valoración del arte desde el mero estado sentimental y de la creciente barbarización de este último que lo convierte en la mera ebullición del sentimiento abandonado a sí mismo.

Por otra parte, esta excitación de la embriaguez de los sentimientos, este desencadenarse de los afectos, podía tomarse como una salvación de la «vida», sobre todo frente al creciente desencanto y desolación de la existencia provocados por la industria, la técnica y la economía, en conjunción con el debilitamiento y vaciamiento de la fuerza conformadora del saber y la tradición, para no hablar de la falta de toda gran finalidad de la existencia. La ascensión a la ola de los sentimientos debía ofrecer ese espacio que faltaba, el espacio para una posición fundada y estructurada en medio del ente, posición que sólo la gran poesía y el gran pensar son capaces de crear.

Fue este arrebato hacia el todo proveniente de la embriaguez lo que hizo que Richard Wagner, el hombre y su obra, fascinaran al joven Nietzsche; esto sólo fue posible, sin embargo, porque en el propio Nietzsche algo le salió al encuentro, lo que él llamaba lo dionisíaco. Pero puesto que Wagner buscaba meramente la ascensión de lo dionisíaco y desbordarse en él, mientras que Nietzsche quería sujetarlo y conformarlo, la ruptura entre ambos estaba ya predeterminada.

Sin entrar aquí en la historia de la amistad entre Wagner y Nietzsche, mencionemos en pocas palabras la raíz del conflicto, que comenzó pronto y se fue desarrollando lentamente pero de manera cada vez más clara y decidida. Por parte de Wagner es una razón personal en el sentido más amplio de la palabra. Wagner no pertenecía a esa clase de personas para las que lo más horroroso son sus propios seguidores. Wagner necesitaba wagnerianos y wagnerianas. Nietzsche, en cambio, quiso y admiró a Wagner toda su vida; su disputa con él era de contenido y tenía una carácter esencial. Durante años aguardó y mantuvo la esperanza de que surgiera la posibilidad de una confrontación fértil. Su oposición a Wagner se refiere a dos cosas: 1) El menosprecio que éste tiene por el sentimiento interno y el auténtico estilo. En una ocasión, Nietzsche lo expresa así:

«flotar y nadar», en lugar de «caminar y bailar» (es decir, confusión en lugar de paso y medida). 2) Su deslizamiento hacia un cristianismo moralizante y falaz, mezclado con ardor y vértigo (cfr. *Nietzsche contra Wagner,* 1888. Sobre la relación entre Wagner y Nietzsche, cfr. Kurt Hildebrand, *Wagner und Nietzsche; ihr Kampfgegen das 19. Jahrhundert* [Wagner y Nietzsche; su lucha contra el siglo XIX], 1924).

No es necesario señalar expresamente que además de Wagner, y también contra él, hubo en el siglo XIX obras singulares esenciales en los diferentes géneros artísticos; sabemos, por ejemplo, lo mucho que apreciaba Nietzsche una obra como el *Nachsommer* [Verano tardío] de Stifter, casi exactamente el mundo opuesto al de Wagner.

Pero lo único de que aquí se trata, es de la pregunta acerca de si —y cómo— aún se sabía y se quería que el arte fuera una determinante configuración y preservación del ente en su totalidad. Su respuesta está dada por la referencia al intento de una obra de arte total a partir de la música y por el necesario fracaso del mismo. En correspondencia con la creciente incapacidad para un saber metafísico, el saber acerca del arte se transforma en el siglo XIX en la experiencia e investigación de los meros hechos de la historia del arte. Lo que en la época de Herder y Winckelmann estaba al servicio de una gran autorreflexión de la existencia histórica, es ejercido ahora por sí mismo, es decir como disciplina profesional; comienza la investigación histórica del arte propiamente dicha, aunque figuras como las de Jakob Burckhardt e Hippolyte Taine, a su vez totalmente diferentes entre sí, no pueden calibrarse con los instrumentos de medida de la especialización profesional. La investigación de la poesía desemboca en el ámbito de la filología; «creció con el sentido por lo pequeño, por la auténtica filología» (Dilthey, *Gesammelte Schriften,* XI, 216). La estética se convierte en una psicología que trabaja con métodos científico-naturales, es decir, los estados sentimentales son sometidos por sí mismos a experimentación, observación y medida en cuanto hechos que suceden; también aquí F. T. Vischer y W Dilthey son excepciones, sostenidas y guiadas por la tradición de Hegel y Schiller. La historia de la poesía y de las artes plásticas consiste en que haya una ciencia de ellas que saque a la luz importantes conocimientos y al mismo tiempo mantenga despierta una disciplina de pensamiento. El cultivo de estas ciencias pasa por ser la auténtica realidad del «espíritu». La propia ciencia es, al igual que el arte, un fenómeno y un campo de actividad cultural. Pero allí donde lo «es-

tético» no se convierte en objeto de investigación sino que determina la actitud del hombre, el estado estético se convierte en uno entre otros estados posibles, como por ejemplo el político o el científico; el «hombre estético» es un producto del siglo XIX.

> «El hombre estético trata de realizar en sí mismo y en otros el equilibrio y la armonía de los sentimientos; a partir de esa necesidad configura su sentimiento de la vida y sus concepciones del mundo, y su valoración de la realidad depende de la medida en que le pueda ofrecer las condiciones para una existencia tal.»
>
> (Dilthey en una nota en memoria del historiador de la literatura Julián Schmidt, 1887; Ges. Schr.XI, 232)

Pero cultura tiene que haber, porque el hombre tiene que progresar; hacia dónde nadie lo sabe, ni tampoco nadie se lo pregunta ya seriamente. Por otra parte, cada uno tiene su «cristianismo» y su iglesia, que se vuelven ya más esenciales política que religiosamente.

Se contempla y aprecia al mundo según su capacidad de generar el estado estético. El hombre estético se cree protegido y justificado dentro de la totalidad de una cultura.

Pero en todo esto existe aún mucho fervor y mucho trabajo, y en ocasiones también gusto y una auténtica exigencia. No obstante, no es más que la fachada de ese acontecimiento que Nietzsche reconociera y expresara por primera vez con claridad: el nihilismo. Con esto pasamos a enunciar el último hecho fundamental, cuyo contenido ya conocemos pero que ahora requiere que se lo determine expresamente.

6) Lo que Hegel formulara respecto del arte —que había perdido poder en cuanto configuración y preservación determinante de lo absoluto— lo reconoce Nietzsche respecto de los «valores supremos» religión, moral y filosofía: la ausencia y la falta de fuerza creadora y de capacidad vinculante para fundar la existencia humano-histórica sobre el ente en su totalidad.

Pero mientras que para Hegel el arte, a diferencia de la religión, la moral y la filosofía, había caído en el nihilismo y se había transformado en algo pasado y carente de realidad efectiva, Nietzsche busca en él el contramovimiento. En ello se muestra, a pesar de su esencial separación de Wagner, una repercusión de la voluntad wagneriana de «obra de arte total». Mientras que para Hegel el arte se volvía,

como algo pasado, objeto del supremo saber especulativo, mientras que la estética hegeliana encontraba su desarrollo en una metafísica del espíritu, la meditación nietzscheana sobre el arte se convertía en una «fisiología del arte».

En el opúsculo *Nietzsche contra Wagner*, de 1888, dice Nietzsche (VIII, 187): «La estética no es más que una fisiología aplicada». De este modo, ya ni siquiera es «psicología», como ocurre en general en el siglo XIX, sino investigación científico-natural de los estados y procesos corporales y de las causas que los provocan.

Tenemos que mantener este hecho ante nuestros ojos de manera totalmente inequívoca: por un lado, la determinación histórica del arte como contramovimiento frente al nihilismo; por otro, el saber acerca del arte como «fisiología»; el arte es dejado en manos de un explicación científico-natural, desplazado al ámbito de una ciencia de hechos. En realidad, aquí se piensan hasta el final las consecuencias últimas del preguntar estético por el arte. El estado sentimental es reducido a excitaciones de las vías nerviosas, a estados corporales.

De este modo se ha determinado con mayor precisión la posición fundamental que adopta Nietzsche respecto del arte como realidad histórica y, a una con ello, el modo que adquiere su saber y su querer saber acerca de él: la estética como fisiología aplicada. Ambas cosas se integran, al mismo tiempo, en el contexto mayor de la historia del arte en su referencia a los respectivos modos de saber acerca de él.

La embriaguez como estado estético

Nuestra verdadera intención es, sin embargo, la de comprender el arte como una forma, como la forma por excelencia de la voluntad de poder; esto quiere decir: partiendo de la concepción nietzscheana del arte y a través de ella, captar en su esencia la voluntad de poder misma, y con ella el ente en su totalidad respecto de su carácter fundamental. Para eso es necesario que intentemos ahora comprender de modo unitario la concepción nietzscheana del arte, es decir, pensar en una unidad lo que a primera vista es totalmente inconciliable. Por una parte, el arte debe ser el contramovimiento

frente al nihilismo, es decir la posición de los nuevos valores supremos, debe preparar y fundamentar las medidas y las leyes de una existencia histórico-espiritual. Al mismo tiempo, el arte debe ser comprendido propiamente con los métodos y los medios de la fisiología.

Visto exteriormente resultaría fácil afirmar que la posición de Nietzsche respecto del arte es contradictoria y carece de sentido, y caracterizarla así de nihilista. Pues si el arte es sólo cosa de la fisiología, su esencia y su realidad efectiva se disuelven en estados nerviosos y procesos neuronales. ¿Dónde podría, en ese acontecer ciego, haber aún algo que pudiera determinar un sentido, poner valores y establecer criterios?

En el ámbito de los procesos naturales aprehendidos de modo científico natural, en los que reina exclusivamente la ley del proceso y del equilibrio y desequilibrio de relaciones causa-efecto, todo suceder es igualmente esencial e inesencial; en ese ámbito no hay ningún orden jerárquico ni se establecen criterios; todo es tal como es y sigue siendo lo que es, y su simple derecho radica en el hecho de que es. La fisiología no conoce ningún ámbito en el que algo estuviera sometido a decisión y elección. Dejar el arte en manos de la fisiología parece ser como rebajar el arte al nivel del funcionamiento de los jugos gástricos. ¿Cómo podría el arte al mismo tiempo fundar y determinar la posición de valores auténtica y decisiva? El arte como contramovimiento al nihilismo y el arte como objeto de la fisiología, esto equivale a querer mezclar fuego y agua. Si aun es posible aquí un acuerdo, sólo lo será en el sentido de declarar que el arte, en cuanto objeto de la fisiología, no es el contramovimiento sino el movimiento capital y extremo del nihilismo.

Y sin embargo, si se tiene en cuenta la voluntad pensante más íntima de Nietzsche, la situación es totalmente diferente. Es cierto que en lo que se ha logrado hasta ahora reina una permanente discrepancia, un desequilibrio que oscila entre los opuestos más extremos y que por ello, visto desde afuera, sólo provoca confusión. En lo que sigue nos volveremos a encontrar continuamente con esta discrepancia. A pesar de ello, tenemos que tratar de ver sobre todo lo otro.

Para ver esto otro no debemos cerrar los ojos ante lo que esta estética en cuanto fisiología dice acerca del arte y ante el modo en que lo dice. No obstante, una exposición coherente de esta estética se ve muy dificultada por el hecho de que Nietzsche sólo ha dejado postulaciones, indicaciones, planes y notas sin desarrollar. No posee-

mos ni siquiera un esquema interno de esta estética, un esquema elaborado desde el contenido mismo. Entre los planes para *La voluntad de poder* se encuentran algunas notas reunidas bajo el título «Para la fisiología del arte» (XVI, 423-34). Pero no se trata más que de una yuxtaposición de 17 puntos entre los que se reparte el material, sin que esté ni siquiera ordenado de acuerdo con alguna idea conductora visible. Citemos en su totalidad esta colección de títulos destinados a investigaciones que debían llevarse a cabo posteriormente, ya que, por el lado de su puro contenido, ofrece de inmediato un panorama de lo que habría de tratarse en esa «estética».

«SOBRE LA FISIOLOGÍA DEL ARTE.

1) La embriaguez como presupuesto: causas de la embriaguez.

2) Síntomas típicos de la embriaguez.

3) El *sentimiento* de fuerza y plenitud en la embriaguez: su efecto *idealizante.*

4) El efectivo *plus* de *fuerza:* su efectivo *embellecimiento* (el plus de fuerza, p. ej., en la *danza* de los sexos). Lo patológica en la embriaguez; la peligrosidad fisiológica del arte. Considerar: en qué medida nuestro valor «bello» es completamente *antropomórfico:* basado en presupuestos biológicos relativos al crecimiento y el progreso.

5) Lo apolíneo, lo dionisíaco: tipos fundamentales. Más abarcadores, comparados con nuestras artes especializadas.

6) Pregunta: cuál es el lugar de la arquitectura.

7) La colaboración de las facultades artísticas en la vida normal, su ejercicio tonificante: inversamente lo feo.

8) La cuestión de las epidemias y el contagio.

9) El problema de la «salud» y la «histeria»; genio = neurosis.

10) El arte como sugestión, como medio de comunicación, como ámbito de invención de la *induction psycho-motrice.*

11) Los estados no artísticos: objetividad, manía del espejo, neutralidad. La *voluntad* empobrecida; pérdida de capital.

12) Los estados no artísticos: abstractividad. Los *sentidos* empobrecidos.

13) Los estados no artísticos: consunción, empobrecimiento, vaciamiento; voluntad de nada (el cristiano, el budista, el nihilista). El *cuerpo* empobrecido.

14) Los estados no artísticos: idiosincrasia *moral.* El temor de los *débiles,* de los *mediocres* ante los sentidos, ante el poder, ante la embriaguez (instinto de los *derrotados* de la vida).

15) ¿Cómo es posible el arte *trágico?*

16) El tipo del romántico: ambiguo. Su consecuencia es el «naturalismo».

17) Problema del *actor.* La «falta de sinceridad», la típica capacidad de transformación como *defecto de carácter...* La falta de pudor, el payaso, el sátiro, el bufo, el Gil Blas, el actor que hace de artista...»

Tenemos aquí una variedad de cuestiones diferentes, pero no el plano y la estructura de una construcción, ni siquiera la indicación del espacio en el que todo esto tendría que unirse. Pero en el fondo la situación no es diferente en el caso de los fragmentos agrupados en *La voluntad de poder* con los números 794 a 853, sólo que éstos en general no se limitan a títulos o fórmulas sino que están más desarrollados. Lo mismo ocurre con los fragmentos recogidos en el tomo XIV, 131-201, que también pertenecen a este contexto. Todo esto es una razón de más para que intentemos dar a los textos de que disponemos una mayor determinación y una conexión esencial. Para ello nos serviremos de un doble hilo conductor: en primer lugar, la referencia a la totalidad de la doctrina de la voluntad de poder, a continuación el recuerdo de las doctrinas capitales de la estética tradicional.

Pero con esto no queremos simplemente conocer las opiniones estéticas de Nietzsche sino comprender cómo pueden converger en su posición fundamental respecto del arte elementos aparentemente opuestos: el arte como contramovimiento frente al nihilismo y el arte como objeto de la fisiología. Si hay aquí una unidad, si ésta resulta de la esencia del arte mismo tal como lo ve Nietzsche, y si el arte es una figura de la voluntad de poder, comprender que esas determinaciones contradictorias son compatibles tiene que proporcionarnos un concepto más elevado de la esencia de la voluntad de poder. A eso apunta la exposición de las principales doctrinas estéticas de Nietzsche.

Previamente hay que señalar una peculiaridad que aparece recurrentemente en la mayor parte de los fragmentos mayores: Nietzsche *comienza* sus reflexiones en diferentes puntos en cuestión dentro del campo de la estética, pero accede inmediatamente al contex-

to global; esto hace que muchos fragmentos traten de lo mismo, sólo que ordenan el material y reparten los pesos de manera diferente. En lo que sigue se prescindirá de comentar aquellos pasajes que resultan fácilmente legibles sobre la base de la experiencia corriente.

El preguntar nietzscheano por el arte es estética. De acuerdo con lo indicado antes, en una estética el arte se experimenta y se determina retrocediendo al estado sentimental del hombre del que surge y al que pertenece tanto la producción como el goce de lo bello. El propio Nietzsche emplea la expresión «estado estético» (n. 801) y habla de un «hacer y contemplar estético» (VIII, 122). Pero esta estética tiene que ser «fisiología». Esto implica: los estados sentimentales, tomados como estados puramente anímicos, son retrotraídos a los estados corporales que les corresponden. Visto en su conjunto, lo que se plantea como ámbito de los estados estéticos es precisamente la unidad indivisa e indivisible de lo corporal-anímico, o sea lo viviente, la «naturaleza» viviente del hombre.

Cuando Nietzsche dice «fisiología», acentúa por cierto la referencia al estado corporal, pero éste es en sí ya siempre algo anímico, con lo que también es asunto de la «psicología». El estado corporal de un animal, y más aún del hombre, es algo esencialmente diferente de la constitución de un «cuerpo físico», de una piedra, por ejemplo. Todo cuerpo viviente [*Leib*] es también un cuerpo físico [*Körper*], pero no todo cuerpo físico es un cuerpo viviente. Inversamente: cuando Nietzsche dice «psicología», siempre alude también a los estados corporales (fisiológicos). Con frecuencia, en lugar de «estados estéticos», habla mucho más correctamente de estados «artísticos» o «no artísticos». Aunque Nietzsche ve y exige que se vea el arte desde el artista, la expresión «artístico» no expresa sólo la referencia al artista, sino que artísticos o no artísticos son aquellos estados que sustentan y favorecen o bien inhiben y niegan una referencia al arte, ya sea ésta creadora o receptiva.

La pregunta fundamental de una estética como fisiología del arte — esto quiere decir del artista— tiene que ir dirigida, por lo tanto, a mostrar sobre todo aquellos estados en la esencia de la naturaleza anímico-corporal, es decir viviente, del hombre en los que el hacer y el contemplar artístico se ejercen, por así decirlo, de un modo y con una forma natural. Para la determinación del estado estético fundamental no nos atendremos en primer lugar al texto de *La voluntad de poder*, sino a lo que dice Nietzsche en uno de los últimos

escritos que publicara (*El ocaso de los ídolos*, 1888;VIII, 122 s.). El pasaje dice así:

> «*Para la psicología del artista.* Para que haya arte, para que haya algún hacer y contemplar estético es imprescindible una condición fisiológica previa: la *embriaguez*. La embriaguez tiene que haber acrecentado previamente la excitabilidad de toda la máquina: antes no se llega a arte alguno. Todos los tipos de embriaguez, por más diferente que sea su origen, tienen la fuerza para ello: ante todo la embriaguez de la excitación sexual, la forma más antigua y originaria de la embriaguez. Igualmente la embriaguez que aparece como consecuencia de todos los grandes deseos, de todos los afectos fuertes; la embriaguez de la fiesta, de la competición, de los accesos de valentía, de la victoria, de todo movimiento extremo; la embriaguez de la destrucción; la embriaguez bajo ciertas influencias meteorológicas, por ejemplo la embriaguez primaveral; finalmente la embriaguez de la voluntad, la embriaguez de una voluntad colmada y exhuberante.»

Podemos resumirlo en la siguiente proposición general: el estado estético fundamental es la embriaguez, que a su vez puede ser causada, provocada y favorecida de diferentes maneras. El pasaje citado ha sido elegido no sólo porque fue publicado por el propio Nietzsche sino porque, entre sus determinaciones del estado estético, es el que alcanza la mayor claridad y unidad. Los desequilibrios que se extienden hasta la última época de creación, aunque sin llegar a constituir diferencias esenciales en lo que hace a la cuestión misma, pueden comprobarse fácilmente si lo comparamos con el n. 798 (y comienzo del 799) de *La voluntad de poder*. Allí habla Nietzsche de «dos estados en los que el arte mismo irrumpe en el hombre como una fuerza de la naturaleza»; de acuerdo con el título del aforismo, con estos dos estados se refiere al «apolíneo» y al «dionisíaco». En su primera obra, *El nacimiento de la tragedia a partir del espíritu de la música* (1872), Nietzsche había desarrollado esa diferencia y contraposición. También allí, en el comienzo mismo, había puesto en correspondencia la diferencia de lo apolíneo y lo dionisíaco con los «fenómenos fisiológicos» del «sueño» y la «embriaguez». La misma conexión volvemos a encontrarla en el n. 798 (¡del año 1888!):

> «Los dos estados están reflejados también en la vida normal, aunque más débilmente: en el sueño y en la embriaguez».

Aquí, al igual que en la época más temprana, la embriaguez es sólo uno de los estados estéticos, al lado del otro, el sueño. Del pasaje de *El ocaso de los ídolos* deducimos, sin embargo, que la embriaguez es el estado fundamental sin más. Esencialmente esta concepción aparece también en *La voluntad de poder*, la primera proposición del aforismo siguiente, el 799, dice así:

> «En la embriaguez dionisíaca está la sexualidad y la voluptuosidad: no falta en la apolínea.»

Según *El nacimiento de la tragedia*, el fragmento n. 798 y otros pasajes, sólo a lo dionisíaco le corresponde la embriaguez, mientras que a lo apolíneo le corresponde el sueño; ahora *(El ocaso de los ídolos)*, en cambio, lo dionisíaco y lo apolíneo son dos tipos de embriaguez; éste es el estado fundamental. La doctrina definitiva de Nietzsche tiene que comprenderse de acuerdo con esta aclaración, aparentemente insignificante, pero muy esencial. Junto con el pasaje de *El ocaso de los ídolos* que hemos citado hay que leer el siguiente (VIH, 124):

> «¿Qué significa el concepto-contraposición, introducido por mí en la estética, de lo *apolíneo* y lo *dionisíaco*, entendidos ambos como tipos de embriaguez?»

Después de estos claros testimonios ya no es posible reducir la doctrina nietzschana acerca del arte a la contraposición entre lo apolíneo y lo dionisíaco que se ha vuelto usual —y más usual que comprendida— desde su primera obra, y que aún ahora mantiene su importancia.

Antes de rastrear esta contraposición dentro del marco de nuestra exposición, nos preguntaremos por aquello que, de acuerdo con el último comentario de Nietzsche, la domina de manera unitaria. Con ese propósito nos planteamos inmediatamente una doble pregunta:

1) ¿Cuál es la esencia general de la embriaguez?

2) ¿En qué sentido la embriaguez es «imprescindible» «para que haya arte»? ¿En qué sentido es la embriaguez *el* estado estético fundamental?

1) A esta pregunta Nietzsche nos da una concisa respuesta *(El ocaso de los ídolos;* VIII, 123): «Lo esencial en la embriaguez es el sentimiento de acrecentamiento de la fuerza y de plenitud» (igualmente, en «Para la fisiología del arte»: «El *sentimiento* de fuerza y plenitud en la embriaguez»). Antes había llamado a la embriaguez «condición fisiológica previa» del arte; ahora resulta esencial en ella el sentimiento, es decir, de acuerdo a lo visto anteriormente: el modo en que nos encontramos ante nosotros mismos y, a una con ello, ante las cosas, ante el ente que no somos nosotros mismos. La embriaguez es siempre un sentimiento de embriaguez. ¿Dónde queda lo fisiológico, lo referente a los estados corporales? En realidad, no debemos separarlos como si en la planta baja habitara un estado corporal y en la planta superior el sentimiento. El sentimiento, en cuanto sentirse, es precisamente el modo en el que somos corporales; ser corporal no quiere decir que al alma le esté añadida una masa llamada cuerpo, sino que en el sentirse el cuerpo está de antemano contenido en nuestro sí-mismo, de manera tal que en sus estados nos atraviesa a nosotros mismos por completo. No «tenemos» un cuerpo como llevamos una navaja en el bolsillo; el cuerpo tampoco es simplemente un cuerpo físico que nos acompaña y del que constatamos, expresamente o no, que está también allí delante. No «tenemos» un cuerpo, sino que «somos» corporales. A la esencia de ese ser le pertenece el sentimiento en cuanto sentirse. El sentimiento realiza de antemano la continente inclusión del cuerpo en nuestra existencia. Pero puesto que el sentimiento, en cuanto sentirse, es de modo igualmente esencial el tener en cada caso un sentimiento del ente en su totalidad, en cada estado corporal vibra un modo en el que nos dirigimos a las cosas que nos rodean y a los seres humanos que están con nosotros. Una pesadez estomacal puede tender un velo de sombra sobre todas las cosas. Lo que normalmente nos parece indiferente resulta de pronto irritante y molesto. Lo que normalmente se hace con facilidad, queda paralizado. La voluntad puede interponerse, puede contener la desazón, pero no puede despertar y crear inmediatamente el temple de ánimo contrario: en efecto, los temples de ánimo siempre son superados y transformados sólo por otros temples

de ánimo. Es esencial aquí prestar atención a que el sentimiento no es algo que se desenvuelva sólo en el «interior», sino que es el modo fundamental de nuestro existir en virtud del cual y de acuerdo con el cual estamos siempre ya llevados más allá de nosotros mismos hacia el ente en su totalidad, que nos afecta o nos deja de afectar de tal o cual manera. El temple de ánimo no es nunca un mero estar templado en un interior cerrado sobre sí, sino que es primariamente un dejarse templar [*Stimmen*] y determinar [*Be-stimmen*] de tal o cual manera en el temple de ánimo [*Stimmung*]. El temple de ánimo es precisamente el modo fundamental en el que estamos *fuera* de nosotros mismos. Pero así estamos esencialmente y siempre.

En todo ello vibra el estado corporal, nos eleva y lleva más allá de nosotros mismos, o bien deja al hombre apático y prisionero de sí mismo. No estamos en primer lugar «vivos» y después tenemos un aparato llamado cuerpo, sino que vivimos [*leben*] en la medida en que vivimos corporalmente [*leiben*]. Este vivir corporalmente es algo esencialmente diferente del mero estar sujeto a un organismo. La mayoría de lo que sabemos del cuerpo y del correspondiente vivir corporalmente en las ciencias naturales son comprobaciones en las que el cuerpo ha sido previamente malinterpretado como mero cuerpo físico. De ese modo pueden encontrarse muchas cosas, pero lo esencial y decisivo queda siempre ya fuera de la mirada y la comprensión; la búsqueda que va detrás de lo «anímico» para un cuerpo que previamente ha sido malinterpretado como cuerpo físico desconoce ya la situación real.

Todo sentimiento es un vivir corporalmente templado de tal o cual manera, un temple de ánimo que vive corporalmente de tal o cual manera. La embriaguez es un sentimiento, y lo es de modo tanto más auténtico cuanto más esencialmente domine la unidad del ser templado que vive corporalmente. De alguien que ha bebido mucho podemos decir que «tiene» una embriaguez, pero no que está embriagado. En ese caso, la embriaguez no es el estado en el que se está junto a sí y más allá de sí mismo, sino que lo que aquí llamamos «embriaguez» es, usando la expresión común, una mera «borrachera», que precisamente impide toda posibilidad de un estado tal.

En la embriaguez Nietzsche subraya en primer lugar dos elementos: 1) El sentimiento del acrecentamiento de fuerza. 2) El sentimiento de plenitud. De acuerdo con lo que se acaba de decir, el acrecentamiento de fuerza hay que entenderlo como la facultad de ir

más allá de sí, como una relación con el ente en la que el ente se experimenta de modo más ente, más rico, más transparente, más esencial. El acrecentamiento no quiere decir que «objetivamente» aparezca un plus, un incremento de fuerza, sino que debe entenderse en la dimensión del temple de ánimo: estar en subida, ser llevado por la subida. Del mismo modo, el sentimiento de plenitud no se refiere a una creciente acumulación de sucesos internos sino, sobre todo, a ese estar templado que se deja determinar de modo tal que para él nada es extraño ni nada es demasiado, que está abierto a todo y pronto para todo: el mayor frenesí y el riesgo supremo, uno junto al otro.

Con esto tocamos un tercer elemento del sentimiento de embriaguez: la compenetración recíproca de todos los acrecentamientos de todas las facultades de hacer y de ver, de recibir y de dirigir la palabra, de comunicar y de dejarse llevar.

> «... de esta manera se entrelazan finalmente estados que quizá tendrían razones para permanecer extraños unos a otros. Por ejemplo: el sentimiento de embriaguez religiosa y la excitación sexual (dos sentimientos profundos, posteriormente coordinados de manera casi sorprendente...)» (n. 800).

Lo que Nietzsche quiere decir con el sentimiento de embriaguez como estado estético fundamental se aclara también a partir del fenómeno opuesto: los estados no artísticos propios de los sobrios, los cansados, los agotados, los que se marchitan, se empobrecen, se desvanecen, empalidecen, de aquellos «bajo cuya mirada la vida sufre» (n. 801 y n. 812). La embriaguez es un sentimiento. Pero la contraposición entre estados artísticos y no artísticos muestra con especial claridad que con el término «embriaguez» Nietzsche no alude a un estado fugaz que se evapora y desvanece rápidamente como una ebriedad. Por ello es difícil que pueda considerárselo como un afecto, incluso si le damos a esta expresión la precisión que antes se ha conseguido. Al igual que en el caso anterior, resulta aquí difícil, si no imposible, emplear como determinaciones esenciales términos corrientes tales como afecto, pasión o sentimiento, sin haberlos sometido a un análisis previo. Podemos utilizar estos conceptos de la psicología con los que se dividen en clases las facultades anímicas sólo como indicaciones, suponiendo siempre que en primer lugar y constantemente el preguntar se lleve a cabo desde los fenómenos

mismos. Así, el estado artístico «embriaguez», si es más que un afecto fugaz, quizá pueda comprenderse como una pasión. Pero entonces surge inmediatamente la pregunta: ¿en qué medida? En *La voluntad de poder* se encuentra un pasaje que nos puede dar una ayuda. Dice Nietzsche (n. 814):

> «Los artistas no son los hombres de la grandes pasiones, cuenten lo que cuenten, a nosotros y a sí mismos».

Nietzsche da dos razones por las que los artistas no son los hombres de las grandes pasiones: 1) En la medida en que son artistas, es decir creadores, tienen que observarse, les falta pudor ante sí mismos, y más aún ante la gran pasión; en cuanto artistas tienen que explotarla, espiarla, sorprenderla y transformarla en la configuración creadora. Los artistas son demasiado curiosos para sólo *ser* grandes en una gran pasión, pues ésta no conoce la curiosidad respecto de sí misma, sí en cambio el pudor. 2) Los artistas, con su talento, son también siempre la víctima de su talento; éste les impide el puro derroche de la gran pasión.

> «No se acaba con la propia pasión representándola: más bien, ya se ha acabado cuando se la representa.» (n. 814)

El estado artístico mismo no es nunca la *gran* pasión, pero es sin embargo pasión; y por ello ésta tiene continuidad al salir a captar la totalidad del ente, de manera tal que ese salir mismo se captura en su propio captar, se retiene en la mirada y se fuerza en una forma.

De todo lo que se ha dicho con el fin de esclarecer la esencia general de la embriaguez debería resultar ya claro que una simple «fisiología» no nos resultará suficiente, que el empleo por parte de Nietzsche del título «fisiología del arte» tiene más bien un segundo sentido esencial.

Aquello que Nietzsche denomina con la palabra «embriaguez», y que en su última publicación concibe también de modo unitario como el estado estético fundamental, se le presentó desde un comienzo separado en dos estados. Las formas naturales del estado artístico son las del sueño y la del encantamiento, como diremos, recogiendo una expresión empleada anteriormente por Nietzsche, para evitar aquí el término «embriaguez» que emplea corrientemente; en

efecto, sólo en el estado así designado, el sueño y el arrobamiento alcanzan su esencia, la que desarrolla el arte, y se convierten en los estados artísticos que Nietzsche denomina con los nombres de «apolíneo» y «dionisíaco». Lo apolíneo y lo dionisíaco son para Nietzsche las dos «fuerzas de la naturaleza y del arte» (n. 1050); en su oposición se basa todo «desarrollo» del arte. La conjunción de ambas en la unidad de una forma es el nacimiento de la suprema obra de arte griega: la tragedia. Pero aunque en el comienzo de su camino pensante Nietzsche piense la esencia del arte, es decir la actividad metafísica de la vida, con la misma contraposición de lo apolíneo y lo dionisíaco que en su final, nosotros tenemos que aprender a ver y saber que su interpretación es en ambos momentos diferente. En efecto, en la época de *El nacimiento de la tragedia* esa contraposición es pensada aún en el sentido de la metafísica schopenhaueriana, a pesar de que, o mejor, porque se confronta con ella, mientras que en la época de *La voluntad de poder* es pensada desde la posición fundamental que designa ese título. Mientras no veamos este cambio con claridad suficiente y no comprendamos la esencia de la voluntad de poder, haremos mejor en dejar de lado temporalmente esta contraposición que ya se ha vaciado hasta convertirse en un lugar común. La fórmula de la contraposición de lo apolíneo y lo dionisíaco hace tiempo que se ha convertido en el refugio de todo que se dice y escribe de modo confuso y confusionista sobre el arte y sobre Nietzsche. Para él esta contraposición siguió siendo una continua fuente de oscuridades no superadas y de nuevas *preguntas*.

Por lo que respecta al descubrimiento de esta contraposición en la existencia de los griegos que designa con los nombres de «apolíneo» y «dionisíaco», Nietzsche tiene el derecho de reivindicar su primera configuración y su primera exposición pública. De acuerdo con diversos indicios cabe suponer, sin embargo, que Jakob Burckhardt estaba ya rastreando esta contraposición en las lecciones de Basilea sobre la cultura de los griegos a las que Nietzsche en parte asistió; de lo contrario no hablaría de él como lo hace aún en *El ocaso de los ídolos* (VIII, 170 s.), como «el más profundo conocedor vivo de la cultura griega, Jakob Burckhardt, de Basilea». Lo que Nietzsche por cierto no podía saber, a pesar de que desde su juventud sabía con más claridad que sus contemporáneos quién era Hölderlin, era que éste ya había visto y comprendido esta contraposición de manera aún más profunda y más noble.

Este importante conocimiento está escondido en una carta a su amigo Böhlendorf. La carta fue escrita el 4 de diciembre de 1801, poco antes de partir hacia Francia (*Werke*, ed. Hellingrath, V, 318 ss.). Allí Hólderlin contrapone, dentro de la esencia de los griegos, «el pathos sagrado» y «la *junoniana sobriedad* occidental en el don de exposición». No hay que entender esta contraposición como si se tratara de una indiferente constatación histórica. Se revela, por el contrario, a la directa meditación sobre el destino de los alemanes. Tendremos que contentarnos aquí con esta indicación, ya que el saber propio de Hölderlin sólo podría alcanzar la determinación adecuada con una interpretación de su obra. Es suficiente si, gracias a esa indicación, podemos vislumbrar que este antagonismo, que adquiere diferentes denominaciones, entre lo dionisíaco y lo apolíneo, entre la pasión sagrada y la sobria exposición, es una oculta ley de estilo de la destinación histórica de los alemanes y que algún día nos tendrá que encontrar prontos y preparados para darle una configuración. Esta contraposición no es una fórmula con la ayuda de la cual podríamos describir simplemente una «cultura». Con este antagonismo Hölderlin y Nietzsche han erigido un signo de interrogación ante la tarea de los alemanes de encontrar históricamente su esencia. ¿Comprenderemos este signo? Una cosa es segura: la historia se vengará de nosotros si no lo comprendemos.

2) Limitándonos al fenómeno general de la embriaguez como estado artístico fundamental, intentaremos en primer lugar delinear el esquema de la «estética» de Nietzsche en cuanto «fisiología del arte». Respecto de la embriaguez como estado estético tendríamos que responder a la pregunta: ¿en qué sentido la embriaguez es «imprescindible» «para que haya arte»? ¿Para que sea simplemente posible? ¿Para que se realice? ¿Qué y cómo «es» el arte? ¿ Es el arte en la creación del artista, o en el goce de la obra, o en la realidad de la obra misma, o en los tres juntos? ¿De qué modo es real entonces la conjunción de estas cosas diferentes? ¿Cómo y dónde está el arte? ¿Existe «el» arte, o la palabra «arte» sólo es un nombre colectivo al que no corresponde nada real?

Ya aquí, apenas interrogamos la cosa con más agudeza, todo se torna oscuro y ambiguo. Aún más oscuro se tornará si queremos saber de qué tipo es la inevitabilidad de la «embriaguez» para que haya arte. ¿Es la embriaguez sólo una condición para que surja el arte, y si es así, en qué sentido? ¿Es la embriaguez sólo lo que suscita y desencadena el

estado estético? ¿O es la fuente y portadora continua? Y si es así ¿cómo sostiene este estado al «arte», del que no sabemos ni cómo ni qué «es? Si decimos que es una forma de la voluntad de poder, no decimos nada para el estado actual de la cuestión, pues aún estamos intentando comprender qué significa esta determinación. Por otra parte, es dudoso si de este modo se determina la esencia del arte en cuanto arte o más bien el arte en cuanto modo del ser del ente. No nos queda, pues, mas que un camino para ponernos en movimiento y avanzar: continuar preguntando a partir de lo que se ha caracterizado provisoriamente como esencia del estado estético, o sea de la embriaguez. ¿Pero cómo continuar? Manifiestamente en la dirección de mensurar el ámbito estético.

La embriaguez es sentimiento, ser templado que vive corporalmente; el vivir corporalmente está contenido en el temple de ánimo; el temple de ánimo, entretejido en el vivir corporalmente. Pero el estar templado abre la existencia como existencia ascendente y la amplía en la plenitud de sus capacidades, capacidades que se excitan y aumentan recíprocamente. Al aclarar el sentido de la embriaguez como estado sentimental hemos recalcado repetidas veces que no debemos considerar ese estado como algo presente «en» el cuerpo y «en» el alma, sino como un modo de estar viviendo corporalmente, de estar templado respecto del ente en su totalidad, que a su vez determina [*be-stimmt*] el ser templado [*das Gestimmtsein*]. Para lograr una caracterización completa de la estructura esencial del temple estético fundamental corresponde, pues, preguntar: ¿Qué es lo determinante en y para ese temple fundamental, de modo tal que se pueda llamar a este último estético?

La doctrina kantiana de lo bello. Su mala comprensión por parte de Schopenhauer y Nietzsche

A grandes rasgos ya sabemos que, así como para el comportamiento pensante-cognoscitivo lo determinante es «lo verdadero» y para la actitud ética «lo bueno», lo determinante para el estado estético es «lo bello».

¿Qué dice Nietzsche acerca de lo bello y la belleza? En respuesta a esta pregunta tampoco nos da Nietzsche más que frases sueltas,

proclamas casi o simples indicaciones. En ninguna parte encontramos una exposición construida y fundada. Una comprensión adecuada y completa de sus proposiciones acerca de la belleza sería el resultado de adentrarse en las concepciones estéticas de Schopenhauer, ya que para la determinación de lo bello Nietzsche piensa y juzga de modo antagónico, efectuando, por lo tanto, una inversión. Este procedimiento se vuelve fatal, sin embargo, cuando el propio oponente elegido resulta vacilante y no se mueve sobre un terreno firme. Esto es lo que ocurre con las ideas estéticas de Schopenhauer, expuestas en el libro tercero de su obra capital, *El mundo como voluntad y representación*. No se puede hablar aquí de una estética que sea comparable, aunque más no fuera de lejos, con la de Hegel. En su contenido, Schopenhauer vive de aquellos a quienes denosta: Schelling y Hegel. A quien no denosta es a Kant; pero en cambio lo entiende radicalmente mal. Schopenhauer desempeña el papel principal en el surgimiento y preparación de la mala comprensión de la estética kantiana a la que también Nietzsche sucumbe y que aún hoy está en boga. Puede decirse que la *Crítica del Juicio* de Kant, la obra en la que está expuesta su estética, sólo ha tenido efecto hasta ahora por obra de malentendidos, proceso corriente en la historia de la filosofía. Schiller ha sido el único que comprendió algo esencial respecto de la doctrina kantiana de lo bello y del arte, aunque también el conocimiento al que llegó fue sepultado por las doctrinas estéticas del siglo XIX.

El malentendido respecto de la estética de Kant se refiere a un enunciado suyo acerca de lo bello. Esta determinación está desarrollada en los parágrafos 2 a 5 de la *Crítica del Juicio*. «Bello» es lo que sólo agrada de modo puro. Lo bello es el objeto del «mero» agrado. Este agrado, en el que se nos abre lo bello en cuanto bello, está, según las palabras de Kant, «desprovisto de todo interés». Dice así:

> «El *gusto* es la facultad de juzgar un objeto o un tipo de representación por medio del agrado o desagrado, *sin ningún interés. Al* objeto de ese agrado se lo llama *bello.*»

El comportamiento estético, es decir el comportamiento respecto de lo bello, es el «agrado sin ningún interés». Según la concepción corriente, la falta de interés es la indiferencia respecto de una cosa o una persona: en la relación con la cosa o la persona no de-

positamos nada de nuestra voluntad. Si se determina que la relación con lo bello, el agrado, es «desinteresado», el estado estético será, de acuerdo con Schopenhauer, una suspensión de la voluntad, el apaciguamiento de todo tender, el puro reposo, el puro no-querer-nada-más, el puro estar suspendido en la impasibilidad.

¿Y Nietzsche? Nietzsche dice: El estado estético es la embriaguez. Esto es evidentemente lo opuesto de todo «agrado desinteresado», por lo tanto también el mayor antagonismo frente a Kant en lo que hace a la determinación del comportamiento respecto de lo bello. De aquí comprendemos la siguiente observación de Nietzsche (XIV, 132):

> «Desde Kant, todo lo que se dice sobre arte, belleza, conocimiento, sabiduría está manoseado y contaminado por el concepto "sin interés".»

¿Desde Kant? Si esto quiere decir «por Kant», tenemos que decir: no. Si en cambio quiere decir: desde la mala comprensión de Kant por parte de Schopenhauer, entonces ciertamente: sí. Y de este modo también resulta «mal comprendido» el propio esfuerzo nietzscheano.

Ahora bien, ¿qué quiere decir Kant con esa determinación de lo bello como objeto del agrado «desinteresado»? ¿Qué quiere decir «sin ningún interés»? Interés es el *mihi interest* latino, algo me importa; tener interés en algo quiere decir: querer tener algo, para poseerlo, usarlo y disponer de ello. Cuando tenemos interés en algo, lo ponemos con miras a lo que queremos o pretendemos hacer con ello. Aquello en lo que tenemos interés está ya siempre considerado, es decir representado, en vista de otra cosa.

Kant plantea la pregunta por la esencia de lo bello de la siguiente manera. Se pregunta: ¿cómo tiene que estar determinado el comportamiento por el que encontramos que algo que nos sale al encuentro es bello, para que encontremos que lo bello es bello? ¿Cuál es la razón determinante para encontrar bello algo?

Antes de decir positivamente cuál es esta razón determinante del encontrar-bello, y por lo tanto qué es lo bello en cuanto tal, Kant rechaza lo que en ningún caso puede ni debe imponerse como tal: un interés. Lo que el juicio «esto es bello» requiere de nosotros no puede ser nunca un interés. Esto quiere decir: para encontrar algo

bello tenemos que dejar que lo que nos sale al encuentro llegue ante nosotros puramente como él mismo, en su propio rango y dignidad. No debemos considerarlo de antemano en vista de otra cosa, de nuestras finalidades y propósitos, de un posible goce o beneficio. El comportamiento respecto de lo bello en cuanto tal es, dice Kant, el *librefavor*, tenemos que dejar en libertad lo que nos sale al encuentro como tal en lo que él mismo es, tenemos que dejarle y concederle lo que le pertenece y lo que nos aporta.

¿Pero este libre favorecer —nos preguntamos ahora— este dejar ser lo bello como lo que es, es una suspensión de la voluntad, es indiferencia? ¿O este libre favor es, por el contrario, el máximo esfuerzo de nuestro ser, la liberación de nosotros mismos para dejar en libertad aquello que tiene en sí una dignidad propia, a fin de que pueda tenerla en su pureza? ¿Es el «sin interés» kantiano un «manosear» y hasta «contaminar» el comportamiento estético?, ¿no es más bien su gran descubrimiento y apreciación?

La mala comprensión de la doctrina kantiana del «agrado desinteresado» consiste en un doble error: 1) La determinación «sin ningún interés», que Kant da sólo de modo preparatorio y para abrir el camino, y cuya formulación lingüística señala ya con suficiente claridad su carácter negativo, es considerada como su único, y al mismo tiempo positivo, enunciado acerca de lo bello, presentándola hasta el día de hoy como *la* interpretación kantiana de lo bello. 2) Esta determinación, mal comprendida así en cuanto a su función metódica, al mismo tiempo no resulta pensada, en cuanto a su contenido, respecto de lo que permanece del comportamiento estético cuando desaparece el interés por el objeto. La mala comprensión del «interés» conduce al error de opinar que al excluirlo se impide toda relación esencial con el objeto. Lo que ocurre es precisamente lo contrario. Precisamente gracias al «sin interés» entra enjuego la relación esencial con el objeto mismo. No se ve que sólo entonces llega a aparecer el objeto como puro objeto, que ese llegar a aparecer es lo bello. La palabra «bello» alude al hacer aparición en la apariencia de ese aparecer.

A este doble error le precede lo realmente decisivo: la omisión de no abordar efectivamente lo que Kant ha formulado con carácter fundamental acerca de la esencia de la belleza y del arte. Para ver cómo la citada mala comprensión de Kant realizada en el siglo XIX se mantiene persistente y sin perder sus visos de obviedad hasta la ac-

tualidad, consideremos un ejemplo significativo. Wilhelm Dilthey, que se ocupó de la historia de la estética con un apasionamiento difícil de encontrar entre sus contemporáneos, decía en 1887 *(Ges. Schr.*, VI, 119): la tesis kantiana del agrado desinteresado «es expuesta por Schopenhauer de manera especialmente brillante». Habría que decir: es mal comprendida por Schopenhauer de la manera más funesta.

Si Nietzsche, en lugar de confiarse a la guía de Schopenhauer, hubiera interrogado al propio Kant, habría tenido que reconocer que sólo Kant ha comprendido lo esencial de lo que él, a su modo, quiere que se considere como decisivo en la belleza. Después de la insostenible observación sobre Kant en el pasaje citado (XIV, 132), no hubiera podido proseguir diciendo: «*Para mí* vale como bello (considerado historiográficamente): lo que puede verse en los hombres más admirados de una época, como expresión de *lo más digno* de ser admirado». Porque precisamente eso: lo que en su aparecer es digno de ser apreciado por una apreciación pura, es para Kant la esencia de lo bello, aunque no lo extienda inmediatamente como Nietzsche a todo lo históricamente grande y significativo.

Y cuando Nietzsche dice *(La voluntad de poder*, n. 804): «*Lo* bello no existe, del mismo modo en que no existe *lo* bueno y *lo* verdadero», coincide también con la opinión de Kant.

La referencia a Kant al exponer la concepción nietzscheana de la belleza pretende no sólo eliminar esta mala comprensión, profundamente arraigada, de la doctrina kantiana, sino dar una posibilidad de comprender lo que el propio Nietzsche dice acerca de la belleza desde su originario contexto histórico. El hecho de que Nietzsche mismo no viera este contexto constituye un límite que comparte con su época y con su relación con Kant y el idealismo alemán. Así como no sería disculpable que quisiéramos dejar que subsista la mala comprensión dominante de la estética kantiana, igualmente erróneo sería intentar reducir a la kantiana la concepción que tiene Nietzsche de la belleza y de lo bello. Por el contrario, de lo que se trata ahora es de dejar que la determinación nietzscheana de lo bello crezca desde su propio suelo y de observar a qué discrepancia se traslada.

También Nietzsche determina lo bello como aquello que agrada. Pero todo depende del concepto de agradar y de aquello que agrada. A lo que agrada lo tomamos como aquello que con-dice con nosotros, que nos co-responde. Lo que a alguien le agrada, lo que condice con alguien, depende de quién es aquel con el que algo

tiene que condecir o corresponder. Quién sea éste es algo que se determina a partir de lo que exija de sí. Llamamos entonces «bello» a aquello que corresponde a lo que exigimos de nosotros. Esta exigencia se mide, a su vez, de acuerdo con lo que nos consideremos nosotros mismos, con aquello de lo que nos creamos capaces y nos atrevamos como el extremo que aún podamos soportar.

Desde allí comprendemos lo que dice Nietzsche sobre lo bello y sobre el juicio en el que se expresa que algo se encuentra bello (n. 852):

> «El presentimiento de aquello que seríamos más o menos capaces de enfrentar si se nos apareciera corporalmente, como peligro, como problema, como tentación: este presentimiento también determina nuestro sí estético. ("Esto es bello" es una *afirmación*.)»

Igualmente el n. 819:

> «Lo firme, poderoso, sólido, la vida que reposa vasta y potente y atesora su fuerza —eso *agrada:* es decir, corresponde con aquello por lo que uno se tiene a sí mismo.»

Lo bello es aquello que apreciarnos y admiramos como imagen modelo de nuestro ser; aquello a lo cual, desde el fondo de nuestro ser y para él, le otorgamos «el libre favor», para usar las palabras de Kant. En otro pasaje (XIV, 134) dice Nietzsche:

> «"Estar desprendido del interés y del ego" es un sinsentido y una observación inexacta —se trata más bien del encanto de estar ahora en *nuestro* mundo, de desprenderse de la angustia ante lo extraño.»

Ciertamente, «estar desprendido del interés», en el sentido en que lo interpreta Schopenhauer, es un sinsentido. Pero aquello que Nietzsche designa como el encanto de estar en nuestro mundo es a lo que alude Kant con el «placer de la reflexión». Al igual que en el caso del concepto de «interés», los fundamentales conceptos de «placer» y de «reflexión» que emplea Kant tienen que interpretarse aquí desde su trabajo filosófico y su modo de proceder trascendental, y no forzándolos para adaptarlos a las representaciones cotidianas. La

esencia del «placer de la reflexión» como comportamiento fundamental respecto de lo bello está expuesta en los parágrafos 57 a 59 de la *Crítica del juicio.*

De acuerdo con la «observación inexacta» con la que Nietzsche comprende la esencia del interés, tendría que considerar lo que Kant denomina «libre favor» como un interés de grado sumo. Con ello quedaría cumplido por parte de Kant lo que Nietzsche exige del comportamiento respecto de lo bello. Pero al comprender la esencia del interés de manera más aguda y excluirlo por ello del comportamiento estético, Kant no convierte a éste en algo indiferente, sino que crea la posibilidad de que sea un comportamiento más puro e íntimo respecto del objeto bello. La interpretación kantiana del comportamiento estético como «placer de la reflexión» se interna en un estado fundamental del ser-hombre, sólo en el cual éste llega a la fundada plenitud de su esencia. Es el estado que Schiller comprendió como condición de posibilidad de la existencia histórica, fundadora de historia, del hombre.

Lo bello es, de acuerdo con las citadas declaraciones de Nietzsche, aquello que nos determina y determina nuestro comportamiento y nuestra capacidad en cuanto nos exigimos en nuestra esencia de modo sumo, es decir, nos elevamos más allá de nosotros mismos. Este elevarnos más allá de nosotros mismos en la plenitud de nuestra capacidad esencial es lo que acontece, para Nietzsche, en la embriaguez. O sea que en la embriaguez se abre lo bello. Lo bello mismo es lo que transporta al sentimiento de embriaguez.

Desde la elucidación de la esencia de la belleza, la caracterización de la embriaguez, del estado estético fundamental adquiere una mayor claridad. Si lo bello es aquello determinante de que creemos capaz a nuestra facultad esencial, entonces el sentimiento de embriaguez, en cuanto referencia a lo bello, no puede ser una simple ebullición y efervescencia. Por el contrario, el temple de la embriaguez es un estar templado en el sentido de la más alta y mesurada determinación. Por mucho que el modo en que Nietzsche lo dice y lo expone pueda sonar al wagneriano torbellino de sentimientos y al mero hundirse en la mera «vivencia», lo que quiere es, con certeza, lo contrario. Lo extraño y casi absurdo reside sólo en el hecho de que intente acercar e imponer a sus contemporáneos esta concepción del estado estético empleando el lenguaje de la fisiología y la biología.

Lo bello es, de acuerdo con su concepto, lo digno de admiración. En conexión con ello dice el n. 852:

> «Es cuestión *de fuerza* (de un individuo o de un pueblo) *si* y *dónde* se aplica el juicio "bello".»

Pero esta fuerza no es la mera fortaleza corporal como disponibilidad de «brutalidad» «braquial». Lo que Nietzsche llama aquí «fuerza» es la capacidad de la existencia histórica para asumir y llevar a cabo su más elevada determinación esencial. Esta esencia de la «fuerza» no aparece, sin embargo, de manera clara y decidida. La belleza es tomada como «valor biológico»:

> «Considerar: en qué medida nuestro valor "bello" es totalmente *antropocéntrico*: basado en condiciones biológicas relativas al crecimiento y el progreso.» ("Para la fisiología del arte", 4.)
>
> «El fundamento de toda estética» lo da «la proposición general»: «que los valores estéticos se basan en valores biológicos, que los sentimientos de bienestar estético son sentimientos de bienestar biológicos.» (XIV, 165)

Que Nietzsche comprende lo bello de modo «biológico» es indiscutible; queda, sin embargo, la cuestión de lo que quiera decir aquí «biológico», βίος, «vida»; a pesar de toda la apariencia literal, *no* quiere decir lo que la *biología* entiende por ello.

La embriaguez como fuerza creadora de forma

Una vez que, gracias a la aclaración del concepto de lo bello, ha ganado también en claridad la esencia del estado estético, podemos intentar mensurar de modo más preciso el ámbito del estado estético. Lo realizaremos considerando los modos de comportamiento fundamentales que se llevan a cabo en tal estado: el hacer y el contemplar estéticos; o sea, la creación del artista y la recepción de quienes acogen la obra de arte.

Si preguntamos por la esencia de la creación, de acuerdo con lo anterior podemos responder: es la embriagada producción de lo bello

en la obra. La obra sólo se realiza en y mediante el crear. Pero precisamente por ello resulta que, a la inversa, la esencia del crear depende de la esencia de la obra y, por lo tanto, sólo puede comprenderse a partir del ser de esta última. El crear crea la obra. Pero la esencia de la obra es el origen de la esencia del crear.

Si preguntamos cómo determina Nietzsche la obra, no obtendremos respuesta alguna; porque la meditación nietzscheana sobre el arte —y precisamente ella, en cuanto estética más extrema— no se pregunta por la obra en cuanto tal, o por lo menos no en un primer plano. A ello se debe que nos diga tan poco, y nada de esencial, sobre la esencia del crear en cuanto producir; más bien habla del crear sólo como ejercicio vital, en la medida en que está condicionado por la embriaguez; en este sentido, el estado de creación es «un estado *explosivo»* (n. 811). Ésta es una descripción química, pero no una interpretación filosófica; en el mismo pasaje, al mencionar las alteraciones vasculares, los cambios de color, de temperatura, de secreción, se queda en la comprobación de transformaciones corporales captables exteriormente, lo mismo que cuando toma en consideración «el automatismo de todo el sistema muscular». Estas comprobaciones pueden ser correctas, pero también valen respecto de otros estados corporales patológicos. Nietzsche dice que no es posible ser artista y no estar enfermo. Y cuando afirma que hacer música, es decir, en general, hacer arte, es un modo de hacer hijos, no hace más que establecer una correspondencia con aquella caracterización de la embriaguez según la cual su «forma más antigua y originaria es la embriaguez sexual».

Pero si nos limitamos a estas indicaciones de Nietzsche sólo tendríamos en cuenta una parte del proceso creativo. La otra parte, si puede aquí hablarse con sentido de partes, se nos hará presente si recordamos la esencia de la embriaguez y de la belleza, el elevarse más allá de sí para llegar ante lo que corresponde a aquello por lo que nosotros mismos nos tenemos. Con ello se toca el carácter de decisión, el elemento de medida y jerarquía que hay en el crear. En este sentido se dirige Nietzsche cuando dice:

> «Los artistas no deben ver nada tal como es, sino más pleno, más simple, más fuerte: para ello les tienen que ser propias una especie de juventud y primavera, una especie de embriaguez habitual en la vida.» (800)

Al ver más pleno, más simple, más fuerte, que se da en el crear, Nietzsche lo llama también «idealizar». Inmediatamente después de determinar la esencia de la embriaguez como el sentimiento de acrecentamiento de fuerza y de plenitud *(El ocaso de los ídolos* VIII, 123), escribe:

> «Partiendo de este sentimiento, a las cosas se les da, se les obliga a tomar de nosotros, se les hace violencia: este proceso se llama *idealizar*.»

Pero idealizar no es, como suele creerse, un simple dejar de lado, tachar y sustraer lo pequeño y accesorio. La idealización no es una acción de rechazo, sino que su esencia consiste en una «monstruosa *extracción* de los trazos capitales». Lo decisivo radica entonces en la visión que destaca por anticipado esos trazos, en el extenderse hacia aquello que creemos que aún podemos afrontar, hacia aquello ante lo que aún podemos sostenernos. Es esa concepción de lo bello a la que alude Rilke, en el mismo sentido que Nietzsche, en la *Primera Elegía*:

> «...Pues lo bello no es más
> que el comienzo de lo terrible, que aún logramos soportar,
> y lo admiramos así porque sereno desdeña
> destruirnos.»

Crear es extraer los trazos capitales con una visión más simple y más fuerte, es lograr sostenerse aún con justeza ante la ley más alta, es su sujeción y por ello el júbilo supremo de arrostrar ese peligro.

> «La "belleza" es para el artista algo que está más allá de todo orden jerárquico porque en la belleza quedan sujetos los contrarios: signo supremo de poder, poder sobre lo que se contrapone; por otra parte, sin tensión: que ya no haga falta ninguna violencia, que todo *haga caso, obedezca,* y que al obedecer ponga el gesto más amable, todo esto regocija a la voluntad de poder del artista.» *(La voluntad de poder,* n. 803)

El estado estético del contemplador y receptor lo comprende Nietzsche en analogía con el estado del creador. De acuerdo con ello, el efecto de la obra de arte no es otro que el de suscitar nueva-

mente el estado del creador en quien goza de ella. Recibir el arte es volver a realizar la creación. Dice Nietzsche:

> «...el efecto de la obra de arte es el de *excitar el estado de creación artística*, la embriaguez.» *(La voluntad de poder,* n. 821)

Esta concepción de Nietzsche constituye una opinión ampliamente dominante en la estética. Desde ella comprendemos por qué exige consecuentemente que la estética sea una estética del creador, del artista. La recepción de la obra no es más que un subproducto, una ramificación del crear; por eso vale respecto de la recepción artística lo que se ha dicho de la creación, manteniendo una correspondencia exacta, pero derivada. El goce de la obra consiste en que comunica el estado del artista creador (XIV, 136). Pero puesto que Nietzsche no desarrolla la esencia del crear a partir de la esencia de lo que se crea, de la obra, sino a partir del estado propio del comportamiento estético, ocurre no sólo que la producción de la obra no alcanza una interpretación suficientemente determinada respecto de su diferencia con la producción artesanal de útiles, sino también que el comportamiento receptivo queda indeterminado respecto del crear. La opinión de que la recepción de la obra es una especie de nuevo ejercicio del crear es tan poco verdadera que incluso la relación del *artista* con la obra, una vez creada, ya no es la del creador. Pero esto sólo podría mostrarse si nos internáramos en un modo de preguntar por el arte que tuviera un carácter totalmente diferente, un modo de preguntar que partiera de la obra misma. La exposición de la estética nietzscheana hecha hasta ahora debería bastar para mostrar lo poco que se trata en ella la obra de arte.

Y sin embargo, así como la captación más aguda de la esencia de la embriaguez nos condujo a la referencia interna a la belleza, así también la observación del crear y el contemplar no ha permitido que se vieran en ellos sólo procesos anímico-corporales; por el contrario, en el estado estético se ha mostrado nuevamente la referencia a los «trazos capitales» que se extraen al «idealizar», a aquello más simple y más fuerte que el artista destaca en su visión de lo que le sale al encuentro. El sentimiento estético no es una emoción ciega y desenfrenada, una agradable sensación de bienestar y de fluctuante deleite que sólo pasa fugaz delante de nosotros. La embriaguez está en sí misma referida a trazos capitales, es decir a un trazado y una

estructura. Por eso, de la consideración aparentemente unilateral del mero estado tenemos que volvernos hacia *aquello* que en el estar templado [*Gestimmtsein*] determina *[bestimmt]* el temple de ánimo [*Stimmung*] mismo. Recurriendo al lenguaje usual de la estética, empleado también por el propio Nietzsche, llamamos a esto la «forma».

El artista, desde el cual mira Nietzsche siempre en primer lugar, es decir del cual parte y al cual vuelve, incluso cuando habla de forma y de obra, tiene su actitud fundamental en que «no otorga valor a ninguna cosa que no sepa devenir forma» *(La voluntad de poder*, n. *817).*

A este devenir forma Nietzsche lo explica aquí, en una frase intercalada, como «abandonarse», «hacerse público». Ésta es, a primera vista, una extraña determinación de la esencia de la forma. Concuerda, sin embargo, sin que Nietzsche se refiera a ello, ni aquí ni en ninguna otra parte, con el concepto originario de forma tal como se desarrollara entre los griegos. No podemos aquí profundizar en este origen.

Digamos solamente lo siguiente para aclarar la determinación nietzscheana: forma, el latín *forma,* corresponde al griego μορφή. Es el límite y la delimitación que contiene, lo que lleva a un ente a lo que es, de manera tal que se yergue en sí mismo: la figura. Lo que así se yergue es aquello como lo que el ente se muestra, su aspecto, εἶδος, aquello por lo cual y en lo cual sale al exterior, se ex-pone, se hace público, comparece y accede al puro aparecer.

El artista —podemos comprender ya que este nombre designa el estado estético— no se relaciona con la forma como con una cosa que expresa a su vez algo diferente. La referencia artística a la forma es un amor a la forma por lo que ella misma es. Así dice Nietzsche en una ocasión, en sentido negativo, respecto de los pintores contemporáneos:

> «*Ninguno* es simplemente pintor; todos son arqueólogos, psicólogos, escenificadores de algún recuerdo o alguna teoría. Se complacen en nuestra erudición, en nuestra filosofía.» «No aman una forma por lo que ella es sino por lo que *expresa.* Son hijos de una generación erudita, torturada y reflexiva; a mil millas de los antiguos maestros, que no leían y sólo pensaban en dar una fiesta a sus ojos.» *(La voluntad de poder,* n. 828)

Sólo la forma, en cuanto aquello que deja que lo que sale al encuentro llegue al aparecer, conduce al comportamiento determinado por ella a la inmediatez de una relación con el ente; ella abre esta relación misma como ese estado propio del comportamiento originario respecto del ente, ese estado de lo festivo en el que el ente mismo es celebrado en su esencia y es llevado así a lo abierto. Sólo la forma determina y delimita el ámbito en el que el estado de fuerza ascendente y de plenitud del ente se colma a sí mismo. La forma fundamenta el ámbito en el que será posible la embriaguez como tal. Allí donde impera la forma como suprema sencillez de la legalidad más rica, allí hay embriaguez.

La embriaguez no alude al caos de la efervescencia y la ebullición que todo lo confunde, a la borrachera que simplemente se deja llevar por el vértigo. Cuando Nietzsche dice «embriaguez», la palabra tiene la resonancia y el sentido opuesto al que le da Wagner. Embriaguez quiere decir para Nietzsche el más claro triunfo de la forma. Respecto de la cuestión de la forma en el arte, Nietzsche dice en una ocasión, en referencia a Wagner:

> «Es un error creer que lo que Wagner ha creado es una *forma:* es una falta de forma. La posibilidad de la construcción *dramática* está aún por encontrar.» «Instrumentación de prostíbulo.» *(La voluntad de poder,* n. 835)

Ciertamente, Nietzsche no lleva a cabo ninguna meditación explícita sobre el origen y la esencia de la forma en relación con el arte; para ello sería necesario partir de la obra de arte. A pesar de ello, y con un poco de ayuda, podemos llegar a ver aproximadamente qué quiere decir Nietzsche con forma.

Con este término no se refiere nunca a lo que es sólo «formal», es decir a aquello que necesita un contenido y que, respecto de éste, no es más que un límite impotente que lo va bordeando exteriormente. Un límite así no delimita, es sólo el resultado del mero terminar, es sólo un margen y no una existencia consistente, no es lo que proporciona consistencia y hace que se esté basado en sí mismo al fijar y dominar el contenido de manera tal que desaparezca como «contenido». La auténtica forma es el único y verdadero contenido.

«Se es artista al precio de sentir como *contenido,* como "la cosa misma", lo que todos los no artistas llaman "forma". De este modo se está, evidentemente, en un *mundo invertido:* pues a partir de entonces el contenido se convierte en algo meramente formal, incluyendo nuestra vida.» (n. 818)

Sin embargo, cuando Nietzsche intenta caracterizar la legalidad de la forma, no lo hace en referencia a la esencia y a la forma de la obra. Sólo nombra la legalidad de la forma que nos es más conocida y corriente: la legalidad «lógica», «aritmética», «geométrica». Pero la lógica y las matemáticas no son para él sólo nombres representativos que señalan la legalidad más pura, sino que de este modo se refiere a una reconducción de la legalidad de la forma a las determinaciones lógicas que está en conexión con su explicación del pensar y del ser. Con esta reconducción no quiere decir Nietzsche que el arte sólo sea lógica y matemáticas.

Las «estimaciones de valor estéticas», es decir el encontrar bello algo, tienen como «fondo de reserva» los sentimientos que se refieren a la legalidad lógica, aritmético-geométrica (XIV, 133). Los sentimientos lógicos fundamentales son el agrado por lo «ordenado, claro, delimitado, por la repetición». La expresión «sentimientos lógicos» es equívoca. No quiere decir que los sentimientos sean lógicos y discurran de acuerdo con las leyes del pensamiento. La expresión «sentimientos lógicos» quiere decir: tener sentimiento para dejarse determinar en su temple de ánimo por el orden, el límite, la claridad.

Puesto que las estimaciones de valor estéticas se fundan en sentimientos lógicos, éstos son «más fundamentales que los morales». Las posiciones de valor decisivas de Nietzsche tienen como medida el acrecentamiento y aseguramiento de la «vida». Ahora bien, los sentimientos lógicos fundamentales, el agrado por lo ordenado y delimitado, no son para él más que los «sentimientos de bienestar de todo ser orgánico en relación con la peligrosidad de la situación o con la dificultad de su alimentación. Lo conocido hace bien, la visión de algo de lo que uno espera *apoderarse* fácilmente hace bien, etc.» (XIV, 133)

De este modo se obtiene, aunque de modo poco elaborado, una gradación de los sentimientos de bienestar: por debajo, los sentimientos biológicos de afirmación e imposición vital; por encima de

ellos, y al mismo tiempo a su servicio, los lógicos, matemáticos; éstos, a su vez, como fondo de reserva de los estéticos. De este modo, el placer estético por la forma es reconducido a ciertas condiciones del ejercicio vital como tal. Nuestra mirada, que apuntaba a la legalidad de la forma, se ha girado nuevamente y se dirige al puro estado vital.

El camino que hemos recorrido hasta ahora a través de la estética de Nietzsche está determinado por su posición fundamental respecto del arte: partiendo de la embriaguez como estado estético fundamental, pasamos de ella a la belleza; de allí volvimos a los estados de creación y recepción; de éstos hacia aquello a lo que están referidos como lo que los determina, a la forma; de la forma al placer por lo ordenado como una de las condiciones fundamentales de la vida corporal, con lo que llegamos nuevamente a la posición inicial, pues la vida es acrecentamiento de la vida, y la vida que se acrecienta es la embriaguez. El ámbito mismo en el que se desarrolla todo este moverse de aquí para allá, este ir y volver, la totalidad dentro de la cual y como la cual tienen esa relación recíproca la embriaguez y la belleza, la creación y la forma, la forma y la vida, permanece por lo pronto *indeterminada, y* con más razón el tipo de conexión y relación que se da entre embriaguez y belleza, entre creación y forma. Todo pertenece al arte. El arte no sería entonces más que una denominación colectiva, no el claro nombre de una realidad delimitada y fundada en sí misma.

Pero el arte es para Nietzsche más que una denominación colectiva. *El arte es* ***una*** *forma de la voluntad de poder.* Sólo en referencia a esto puede eliminarse la indeterminación aludida. La esencia del arte sólo estará fundada, aclarada y estructurada en la medida en que ocurra lo mismo respecto de la voluntad de poder. La voluntad de poder tiene que fundamentar originariamente la copertenencia de los diferentes elementos pertenecientes al arte.

Evidentemente, se podría tener la tentación de salir de esta indeterminación empleando un simple recurso. Sólo necesitamos llamar subjetivo a lo relativo a la embriaguez y objetivo a la belleza; correlativamente, comprender el crear como comportamiento subjetivo y la forma como la ley objetiva. La relación que se echaba de menos es la que se da entre lo subjetivo y lo objetivo: la relación sujeto-objeto. ¿Que es más conocido que esto? Y sin embargo: ¿Qué es más cuestionable que la relación sujeto-objeto, que la posición del hombre en el sentido de un sujeto y la determinación de lo no

subjetivo como objeto? Lo habitual de estas distinciones no es aún demostración alguna de su claridad y de que estén verdaderamente fundamentadas.

La aparente claridad y la oculta falta de base de este esquema no nos sirven de ayuda; el esquema no hace más que eliminar de la estética nietzscheana lo que es digno de cuestionarse, aquello que merece una confrontación y que por ello tiene que ser sacado a la luz. Cuanto menos violentemos la «estética» nietzscheana para convertirla en un edificio doctrinal aparentemente transparente, cuanto más dejemos seguir su propio camino a ese buscar y preguntar, con tanta mayor seguridad nos encontraremos con esas perspectivas y representaciones fundamentales en las que el conjunto adquiere para Nietzsche una unidad desarrollada, aunque oscura y carente de configuración. Es necesario aclarar esas representaciones si queremos comprender la posición metafísica fundamental del pensamiento de Nietzsche. Por eso ahora tenemos que tratar de simplificar a lo esencial lo que dice sobre el arte, sin abandonar la multiplicidad de perspectivas, pero también sin imponer desde afuera un esquema cuestionable.

Para resumir y simplificar las caracterizaciones que hemos dado hasta el momento de la concepción nietzscheana del arte, podemos limitarnos a las dos determinaciones fundamentales sobresalientes: la embriaguez y la belleza. Ambas se encuentran en una relación recíproca. La embriaguez es el temple fundamental *Grundstimmung*]; la belleza, lo determinante *[das Bestimmende*]. En qué poca medida, sin embargo, la distinción de lo subjetivo y lo objetivo contribuye aquí a aclarar algo, puede verse fácilmente a partir de lo siguiente. La embriaguez, que constituye ciertamente un estado del sujeto, puede aprehenderse igualmente como lo objetivo, como la realidad efectiva dentro de la cual la belleza sólo es lo subjetivo, ya que no hay una belleza en sí. Es evidente que aquí Nietzsche, conceptualmente y en lo que hace a las relaciones de fundamentación, no llega a una posición clara. Incluso Kant, que gracias a su método trascendental tenía posibilidades más amplias y determinadas para interpretar la estética, quedó atrapado dentro de los límites del concepto moderno de sujeto. A pesar de todo, también en el caso de Nietzsche, tenemos que, yendo más allá de él, hacer más explícito lo esencial.

La embriaguez como estado sentimental hace saltar, precisamente, la subjetividad del sujeto. Al tener sentimiento de la belleza el sujeto

ha ido más allá de sí, es decir, ya no es más subjetivo ni es sujeto. En sentido inverso: la belleza no es el objeto presente de un mero representar; en cuanto es lo determinante, templa en su conjunto el estado del hombre. La belleza rompe el círculo del «objeto» separado, que se sostiene por sí mismo, y lo lleva a su pertenencia originaria y esencial al «sujeto». La belleza ya no es más objetiva ni es objeto. El estado estético no es ni algo subjetivo ni algo objetivo. Las dos palabras estéticas fundamentales, embriaguez y belleza, nombran con la misma amplitud la totalidad del estado estético y lo que en él se abre y predomina.

El gran estilo

Esta totalidad de la realidad artística es lo que Nietzsche tiene en vista siempre que habla de aquello en lo que el arte llega a su esencia. Nietzsche lo denomina el *«gran estilo»*. También aquí buscaremos en vano una determinación y una fundamentación esencial de lo que se llama estilo; como sucede en general en el ámbito del arte, lo que se denomina con la palabra «estilo» forma parte de lo más oscuro. El modo en el que Nietzsche habla repetidamente, aunque sólo con breves indicaciones, del «gran estilo» arroja luz sobre todo lo que se ha dicho hasta ahora de su «estética».

> «Para tres cosas buenas en el arte las "masas" no han tenido nunca un sentido: para la distinción, para la lógica y para la belleza —*pulchrum est paucorum hominum*—; para no hablar de una cosa mejor aún, del *gran estilo*. Del gran estilo es de lo que Wagner está más alejado: el carácter exuberante y heroico-presuntuoso de sus medios artísticos está en estricta *oposición* al gran estilo.» (XIV, 154)

O sea que hay tres cosas buenas que forman parte del arte: distinción, lógica y belleza; y una cosa aún mejor: el gran estilo. Cuando dice que todo esto le es extraño a las «masas», Nietzsche no entiende por «masa» el concepto de clase que se refiere al pueblo inferior, sino los «cultos», en el sentido de los mediocres filisteos de la cultura que impulsan y sostienen el culto wagneriano. El campesino

y el obrero que se encuentra realmente inmerso en su mundo maquinístico son inaccesibles al heroísmo presuntuoso, en la misma medida en que este último no pasará de ser una necesidad del pequeño burgués desenfrenado. El mundo de éste, o mejor su no-mundo, constituye el auténtico obstáculo para que se extienda, es decir para que crezca lo que Nietzsche llama el gran estilo.

¿En qué consiste el gran estilo?

> «El gran estilo consiste en el desprecio por la belleza pequeña y corta, es un sentido de lo escaso y prolongado.» (XIV, 145)

Recordemos la esencia del crear como extracción de los trazos capitales. En el gran estilo hay

> «un dominio de la plenitud de lo viviente, la *medida* se vuelve soberana, en la base se encuentra esa *calma* del alma fuerte que se mueve con lentitud y tiene aversión por lo demasiado vivaz. El caso general, la ley, es *admirada, resaltada;* la excepción, por el contrario, es dejada de lado, el matiz, eliminado.» *(La voluntad de poder,* n. 819)

Pensamos en la belleza como lo más digno de ser admirado. Pero esto sólo resplandece cuando está viva la gran fuerza de la admiración. Admirar no es cosa de gente pequeña e inferior, de incapaces y frustrados. Admirar es cosa de la gran *pasión*; sólo su consecuencia es el gran estilo (cfr. n. 1024).

Lo que más se acerca a lo que Nietzsche llama el gran estilo es el estilo severo, clásico:

> «El estilo clásico representa esencialmente esa calma, simplicidad, abreviatura, concentración: en el tipo clásico está concentrado *el supremo sentimiento de poder*. Reaccionar con gravedad: una gran conciencia: ningún sentimiento de lucha.» (n.799)

El gran estilo es el supremo sentimiento de poder. De ello se desprende con claridad: si el arte es una forma de la voluntad de poder, el «arte» es comprendido aquí siempre en su rango esencial más elevado. La palabra «arte» no designa simplemente el concepto de algo que ocurre, sino un concepto jerárquico. El arte no es algo

que está allí entre otras cosas, algo que se practica y en ocasiones se goza. El arte lleva a la totalidad de la existencia a la decisión, la mantiene en ella y por eso está sometido él mismo a condiciones únicas. Por ello Nietzsche se plantea la tarea de:

> «Pensar hasta el final, sin prejuicios ni debilidades, en qué suelo puede crecer un gusto clásico. Endurecimiento, simplificación, fortalecimiento, malignización del hombre: todo esto va junto.» (n. 849)

Pero no sólo el gran estilo y la malignización están unidos, en cuanto soportan en una unidad las grandes contraposiciones de la existencia, sino también lo que en un primer momento nos parecía imposible de unir: el arte como contramovimiento frente al nihilismo y el arte como objeto de una estética fisiológica.

La fisiología del arte toma su objeto aparentemente sólo como un proceso de efervescencia natural, como un estado de embriaguez que irrumpe y se desarrolla sin que nada se decida, ya que la naturaleza no conoce ningún ámbito de decisión.

En cambio, en cuanto contramovimiento frente al nihilismo, el arte debe colocar un fundamento para que se pongan nuevas medidas y valores, es decir, debe ser jerarquía, diferenciación y decisión. Si el arte tiene su esencia propia en el gran estilo, esto quiere decir ahora: la medida y la ley son puestas sólo al subyugar y sujetar el caos y lo que tiene el carácter de embriaguez. Esto es exigido por el gran estilo para ser él mismo posible. De acuerdo con ello, lo fisiológico es la condición fundamental para que el arte pueda ser un contramovimiento creador. La decisión presupone la escisión en elementos contrapuestos y crece en altura con la profundidad del antagonismo.

El arte del gran estilo es la simple calma del subyugar, que a la vez preserva, la máxima plenitud de la vida. Forma parte de él el originario desencadenarse de la vida, pero mantenido sujeto; la más rica contraposición, pero en la unidad de lo simple; la plenitud del crecimiento, pero en la duración de lo prolongado y escaso. Allí donde quiera comprenderse al arte en su nivel más elevado desde el gran estilo, es necesario retrotraerlo hasta los estados más originarios de la vida corporal, hasta la fisiología; el arte como contramovimiento frente al nihilismo y el arte corno estado de embriaguez, el arte tomado como objeto de la fisiología («física», en el sentido más am-

plio) y como objeto de la metafísica, no se excluyen sino que se incluyen uno en el otro. La unidad de estos elementos contrapuestos, comprendida en toda su plenitud esencial, deja vislumbrar lo que Nietzsche sabía —y esto quiere decir: quería— del arte, de su esencia y de su determinación esencial.

Si bien Nietzsche cae frecuente y fatalmente, no sólo en su lenguaje sino también en el pensamiento, en enunciados sobre el arte puramente fisiológico-naturalistas, se comete, sin embargo, la mayor incomprensión si se recogen y aislan estas ideas fisiológicas y se las presenta como una estética «biológica», mezclándolas incluso con Wagner, o, trastocándolo ya todo, se extrae de ellas, siguiendo a Klages, una filosofía del orgiasmo y se la hace pasar falsamente como la auténtica doctrina y el auténtico logro de Nietzsche.

Se requiere una gran envergadura de pensamiento y una mirada que trascienda libremente lo nefasto que implica en Nietzsche todo lo contemporáneo, para acercarse a la voluntad esencial de su pensamiento y permanecer en su cercanía. Su saber acerca del arte y su lucha en favor de la posibilidad del gran arte están dominados por una idea que expresa brevemente así en una ocasión: «¿Qué es lo único que puede reconstruirnos? *La visión de lo perfecto»* (XIV, 171).

Pero Nietzsche sabía también de la enorme dificultad de esta tarea; pues, ¿quién debe establecer qué es lo perfecto? Sólo pueden hacerlo aquellos que lo son y que por eso lo saben. Aquí se abre el abismo de ese girar en círculo en el que se mueve toda la existencia humana. Qué es salud, sólo puede decirlo quien está sano. Pero lo sano se mide de acuerdo con lo que se establezca como esencia de la salud. Qué es verdad sólo puede establecerlo quien es veraz; pero quién es veraz se determina de acuerdo con lo que se establezca como esencia de la verdad.

Ahora bien, al asociar el arte del gran estilo con el gusto clásico, Nietzsche no cae en un clasicismo. Si prescindimos de Hólderlin, es el primero en volver a desligar lo «clásico» de sus malas interpretaciones clasicistas y humanistas. Su postura frente a la época de Winckelmann y Goethe habla con suficiente claridad:

> «Es una divertida comedia de la que sólo ahora aprendemos a reírnos, que sólo ahora *vemos:* que los contemporáneos de Herder, Winckelmann, Goethe y Hegel pretendían *haber redescubierto el ideal clásico...* y al mismo tiempo a Shakespeare! ¡Y la

misma generación se había desprendido con aire desdeñoso de la escuela clásica francesa! ¡Como si lo esencial no pudiera aprenderse tanto aquí como allá!... Pero se quería la "naturaleza", la "naturalidad": ¡qué estupidez! ¡Se creía que lo clásico era una especie de naturalidad!» (n. 849).

Al acentuar de modo constante y con una consciente exageración lo fisiológico del estado estético, Nietzsche quiere resaltar, frente a la interna pobreza y falta de conflicto del clasicismo, el antagonismo originario de la vida y con él la raíz de la necesidad de una victoria. Lo natural a lo que se refiere su estética fisiológica no es lo natural del clasicismo, es decir lo calculable y accesible para una razón humana aparentemente no perturbada y válida por sí misma, lo inofensivo, lo comprensible de suyo, sino aquello que los griegos de la gran época llamaron δεινόν y δεινότατον, lo terrible.

Por otra parte, lo clásico no es algo que podría recogerse de modo inmediato de una determinada época pasada del arte, sino que es una estructura fundamental de la existencia que tiene que crear previamente ella misma las condiciones para ello y abrirse y entregarse a ellas. Pero la condición fundamental es la libertad, igualmente originaria, respecto de los opuestos más extremos, el caos y la ley; no el mero sometimiento del caos a una forma, sino ese dominio que hace que la primigenidad del caos y la originariedad de la ley se enfrenten entre sí y, con la misma necesidad, se sometan a un mismo yugo: la libre disposición de ese yugo, que está igualmente alejada de la rigidización de la forma en algo doctrinario y formal que del puro vértigo de la embriaguez. Allí donde la Ubre disposición de ese yugo constituye la ley conformadora del suceder, allí está el gran estilo; donde está el gran estilo, allí está efectivamente el arte en la pureza de su plenitud esencial. El arte sólo debe ser apreciado según lo que es en su realidad esencial, si hay que poder comprenderlo como una forma del ente, es decir, de la voluntad de poder.

Cuando Nietzsche trata del arte en un sentido esencial y que sirve de medida, se refiere siempre al arte del gran estilo. A partir de aquí aparece con mayor nitidez su más íntima oposición a Wagner; ante todo porque la concepción del gran estilo implica al mismo tiempo una decisión de principio no sólo sobre la música de Wagner sino sobre la esencia de la música en general como arte. [cfr., ya de la época de *Aurora*, 1880-1881: «La música no tiene sonido alguno para los

encantamientos del espíritu» (XI, 336) y: «El poeta hace *entrar enjuego* la pulsión que quiere conocer, el músico la hace descansar» (ib., 337). Es especialmente aclaradora una larga nota del año 1888 que lleva por título «La «música» y el gran estilo» *(La voluntad de poder*, n. 842)].

La meditación nietzscheana sobre el arte es «estética» porque dirige su mirada hacia el estado de creación y de goce. Es la estética «más extrema» en la medida en que se persigue ese estado hasta la última instancia de los estados corporales, hasta lo que está más alejado del espíritu y de la espiritualidad de lo creado y de su legalidad formal. Pero precisamente en este extremo de la estética fisiológica tiene lugar la inversión; en efecto, ámbito «fisiológico» no es algo a lo que pueda remitirse todo lo esencial del arte, algo desde donde se lo pueda explicar. Siendo una condición del proceso creativo, el estado corporal es al mismo tiempo aquello que debe ser sujetado, superado y absorbido en lo creado. El estado estético es aquello que se pone bajo la ley del gran estilo que ha surgido de él mismo. El estado estético sólo es verdaderamente tal como gran estilo. De este modo, esta estética es llevada en su propio interior más allá de sí misma. Los estados artísticos son aquellos estados que se ponen a sí mismos bajo la suprema orden de la medida y de la ley, que se llevan a sí mismos a una voluntad suya que los envía más allá de sí mismos; aquellos estados que son lo que esencialmente son cuando, queriendo más allá de sí, son más de lo que son, y se afirman en ese ser soberanos.

Los estados artísticos, es decir el arte, no son otra cosa que *voluntad de poder*. Ahora comprendemos la proposición capital sobre el arte en la que Nietzsche lo considera el gran «estimulante de la vida». Estimulante quiere decir: que lleva al ámbito en el que ordena el gran estilo.

Pero ahora también vemos con más claridad en qué sentido esa proposición nietzscheana es una inversión de la de Schopenhauer, que definía al arte como un «quietivo de la vida». La inversión no reside en suplantar simplemente «quietivo» por «estimulante», en cambiar lo que calma por lo que excita. La inversión es una transformación de la determinación esencial del arte. Este pensar acerca del arte es un pensar filosófico, un pensar que instaura una medida y que es por ello una confrontación histórica y se transforma en prefiguración de lo futuro. Esto es lo que hay que tener en cuenta si queremos decidir en qué sentido la pregunta nietzscheana por el arte puede aún ser estética, y en qué medida asimismo tiene que

serlo. Lo que Nietzsche dice refiriéndose inmediatamente a la música y pensando en Wagner, vale para el arte en su conjunto:

> «Ya no sabemos *fundamentar* los conceptos de "modelo", "maestría", "perfección"; con el instinto de un antiguo amor y admiración tanteamos a ciegas en el reino de los valores, estamos a punto de creer que "bueno es lo que *nos* gusta"...» (n. 838)

Aquí, frente a la «completa disolución del estilo» de Wagner, se exige de manera clara y unívoca la ley, la medida y sobre todo su fundamentación, y se lo exige como lo primero y esencial, más allá de toda mera técnica, de toda mera invención y acrecentamiento de los «medios expresivos»:

> «¡Qué importancia tiene toda la ampliación de los medios expresivos si *lo* que allí expresa, el arte mismo, ha perdido para sí mismo la ley!» (ib.)

El arte no se somete simplemente a reglas, no sólo tiene leyes que seguir, sino que es en sí mismo legislación y sólo en cuanto tal es verdaderamente arte. Lo inagotable y lo que hay que crear es la ley. Lo que el arte que disuelve el estilo interpreta erróneamente como una mera efervescencia de sentimientos es, en esencia, la inquietud por encontrar la ley, que en el arte sólo se vuelve real cuando la ley se oculta en la libertad de la forma para entrar así en el juego abierto.

El planteamiento estético de Nietzsche se ha hecho saltar a sí mismo al ir hasta su límite más extremo, pero con ello no se ha superado de ningún modo la estética, ya que para ello es preciso un cambio aún más originario de nuestra existencia y nuestro saber, cambio que Nietzsche prepara sólo *mediatamente* con la totalidad de su pensar metafísico. *Saber acerca de la posición fundamental de su pensar, eso es lo que nos importa, y sólo eso.* El pensar nietzscheano acerca del arte es, en su apariencia más inmediata, un pensar estético, mientras que en su voluntad más íntima es un pensar metafísico, es decir una determinación del ser del ente. El hecho histórico de que toda estética verdadera, como por ejemplo la kantiana, se haga saltar a sí misma, es un signo inconfundible de que el preguntar de modo estético por el arte no es, por un lado, algo casual, pero, por otro, tampoco lo esencial.

El arte es para Nietzsche el modo esencial en el que el ente es creado como ente. Puesto que lo que importa es este carácter creador, legislador y conformador que posee el arte, la determinación esencial de este último sólo puede llevarse a buen fin si se pregunta qué es en cada caso lo creativo en el arte. Esta pregunta no se plantea con el propósito de comprobar psicológicamente cuáles son los motores de la creación artística que se dan en cada ocasión, sino como una pregunta que decide si, cuando y cómo están o no están dadas las condiciones fundamentales del arte de gran estilo. Esta pregunta no es para Nietzsche una pregunta de la historia del arte en sentido corriente sino en sentido esencial, una pregunta que contribuye a configurar la historia futura de la existencia.

La pregunta acerca de qué se ha vuelto creativo en un arte y de qué quiere ser creativo en él, no es otra que la pregunta: ¿qué es lo que propiamente estimula en lo estimulante? ¿Qué posibilidades hay aquí? ¿Cómo se determina desde allí la configuración del arte? ¿De qué manera es el arte un despertar del ente en cuanto ente? ¿En qué medida es voluntad de poder?

Ahora bien, ¿cómo y dónde piensa Nietzsche la cuestión de lo propiamente creativo en el arte? En las reflexiones que tratan de comprender de modo más originario la distinción y oposición de lo clásico y lo romántico *(La voluntad de poder*, n. 843 a n. 850). No podemos entrar aquí en la historia de esta distinción y en el papel, tanto clarificador como desorientador, que ha desempeñado en el saber acerca del arte. Seguiremos sólo el modo en que Nietzsche, por la vía de una determinación originaria de esa distinción, delimita de manera más precisa la esencia del arte de gran estilo y proporciona una mayor claridad a la tesis de que el arte es un estimulante de la vida. Estos mismos fragmentos, sin embargo, muestran cómo todo esto no pasa de ser un proyecto. También aquí, al aclarar la distinción entre lo clásico y lo romántico, Nietzsche no tiene ante sí como ejemplo la época artística de alrededor de 1800, sino el arte de Wagner y la tragedia griega. Piensa siempre en dirección de la cuestión de la «obra de arte total». Es la cuestión del orden jerárquico de las artes, de la forma del arte esencial. Los términos «romántico» y «clásico» no constituyen más que una fachada y un punto de apoyo.

«Un romántico es un artista al que el gran descontento consigo lo vuelve creativo, que aparta la mirada de sí y de su mundo, que mira hacia atrás.» (n. 844)

Lo propiamente creador es aquí la insatisfacción, la búsqueda de algo totalmente diferente, el deseo y el hambre. Con esto queda ya prefigurada la oposición. La posibilidad contraria está en que lo creador no sea la carencia sino la plenitud, no la búsqueda sino la total posesión, no el desear sino el dar, no el hambre sino la abundancia. El crear que proviene de la insatisfacción sólo llega a la «acción» separándose y alejándose de algo; no es activo sino siempre reactivo, a diferencia de lo que brota de sí mismo y de su plenitud. A la vista de estas dos posibilidades fundamentales de aquello que en un arte se vuelve y se ha vuelto creativo, plantea Nietzsche la pregunta:

«¿No será que detrás de la oposición entre *clásico* y *romántico* se esconde la oposición de lo activo y lo reactivo?» (n. 847)

La comprensión de esta oposición, captada de un modo más amplio y originario, lleva, sin embargo, a que lo clásico no puede equipararse a lo activo; en efecto, la distinción entre lo activo y lo reactivo se superpone con otra, con la distinción de si «la causa de la creación es el anhelo de volverse rígido, de volverse eterno, el anhelo de *«ser», o,* por el contrario, el anhelo de destrucción, de cambio, de ***devenir***» (n. 846). Esta distinción apela a la diferencia de ser y devenir, distinción que aparece ya en la primera época del pensar occidental y permanece desde entonces dominante a lo largo de toda su historia hasta Nietzsche inclusive.

Pero esta distinción del principio creador como anhelo de ser o como anhelo de devenir es aún equívoca. Esta equivocidad puede alcanzar su respectiva univocidad si se considera la distinción entre lo activo y lo reactivo. Este «esquema» tiene que preferirse al anterior y ponerse como esquema fundamental para determinar las posibilidades del fundamento creador en el arte. En el fragmento 846 muestra Nietzsche la doble posibilidad de interpretación que ofrecen el anhelo de ser y el anhelo de devenir en conjunción con el esquema de lo activo y lo reactivo. Al hablar aquí de «esquema», esto no significa un marco exterior dispuesto para ordenar y clasificar tipos de modo sólo descriptivo. «Esquema» significa el hilo conduc-

tor, tomado de la esencia de la cosa, en cuanto prefiguración de vías de decisión.

El anhelo de devenir, de devenir otro, y por lo tanto también de destrucción, puede —aunque no tiene que— «ser expresión de una fuerza exuberante y preñada de futuro». Es el arte dionisíaco. Pero el anhelo de cambio y devenir también puede surgir del descontento de quienes odian todo lo existente simplemente porque existe. Aquí lo creador es el rechazo de quienes sufren una carencia, de los desfavorecidos, de los frustrados, para los cuales toda superioridad existente es ya una objeción en contra de su derecho de existir.

Análogamente, el anhelo de ser, la voluntad de eternización puede provenir de la posesión de la plenitud, del agradecimiento por lo que es; pero lo permanente y vinculante puede también ser instituido como ley y coacción por la tiranía de un querer que quisiera liberarse de su padecimiento más propio. Por eso se lo impone a todas las cosas y se venga así de ellas. De este tipo es el arte de .ichard Wagner, el «pesimismo romántico». Donde, por el contrario, lo salvaje y lo exuberante es conducido al orden de la ley que se ha creado ella misma, allí está el arte clásico. Por eso no se lo puede comprender simplemente como lo activo, ya que activo es también lo puramente dionisíaco. Lo clásico tampoco es sólo el anhelo de ser y existencia consistente, pues de este tipo es también el pesimismo romántico. Lo clásico es el anhelo de ser desde la plenitud de quien da y dice sí. Con esto se remite nuevamente al gran estilo.

En un primer momento, el «estilo clásico» y el «gran estilo» parecen simplemente coincidir. Sin embargo, pensaríamos de modo insuficiente si quisiéramos acomodar la situación a esta forma usual. La literalidad inmediata de la frase nietzscheana parece, no obstante, hablar en favor de tal identificación. Pero si se hiciera así, el pensamiento decisivo quedaría sin pensar: precisamente porque el gran estilo es un querer que da y dice sí al ser, su esencia sólo se desvela si, por medio del gran estilo mismo, se lleva a decisión qué quiera decir ser del ente. Sólo desde aquí se determina el yugo al que quedan uncidos los contrapuestos. Pero de inmediato la esencia del gran estilo se da, en un primer plano, en la descripción de lo clásico. Nietzsche tampoco lo ha formulado nunca de otra manera; en efecto, todo gran pensador es siempre un paso más originario en lo que *piensa* que en lo que inmediatamente *dice*. Por eso la interpretación tiene que tratar de decir lo ησ dicho que está en él.

Por lo tanto sólo podremos delimitar ahora la esencia del gran estilo haciendo siempre una reserva expresa. Con una fórmula, puede decirse: el gran estilo se encuentra allí donde la exuberancia queda sujeta en lo simple. Pero esto vale también en cierto sentido respecto del estilo severo. E incluso si aclaramos la grandeza del gran estilo diciendo que es la superioridad que obliga a someterse a un yugo a todo lo fuerte en su más fuerte contraposición, esto también se aplica al artista clásico. En ese sentido dice el propio Nietzsche (n. 848):

> «Para ser *clásico* hay que tener *todos* los dones y deseos fuertes y aparentemente contradictorios: pero de manera tal que vayan juntos bajo un mismo yugo.»

Y en el n. 845:

> «La idealización del *gran sacrilego* (el sentido de *su grandeza)* es griega; rebajar, difamar, hacer despreciable al pecador, es judeo-cristiano.»

Pero lo que tiene su opuesto sólo bajo sí o, más aún, fuera de sí como lo que tiene que combatir y negar, no puede ser todavía grande en el sentido del gran estilo, pues es dependiente y se deja guiar por lo que niega; sigue siendo re-activo. En el gran estilo, por el contrario, la ley que se forma crece a partir de la acción originaria, que es ya el yugo mismo. (Dicho sea de paso, la imagen del «yugo» proviene del modo de pensar y de hablar de los pensadores griegos.) El gran estilo es la voluntad activa de ser, pero de manera tal que conserva en sí el devenir.

Pero lo dicho sobre el artista clásico ha sido dicho con el propósito de hacer visible el gran estilo desde lo que le es más cercano. Verdaderamente grande sólo es, por lo tanto, aquello que no simplemente refrena y mantiene bajo sí a su más radical opuesto sino que lo ha transformado en sí mismo, pero que, al mismo tiempo, lo transforma de manera tal que no desaparece sino que, por el contrario, llega a desplegar su esencia. Recordemos lo que Nietzsche dice acerca de la «grandiosa iniciativa» del idealismo alemán al intentar pensar el mal como algo que pertenece a la esencia de lo absoluto. A pesar de ello, Nietzsche no habría admitido que la filosofía de Hegel fuera una filosofía de gran estilo. Es el final del estilo clásico.

Pero más allá de los intentos por lograr una «definición» del gran estilo, lo más esencial tenemos que buscarlo en el modo en el que Nietzsche trata de determinar lo creador en el arte. Lo hace por medio de una delimitación de estilos artísticos en el marco de las distinciones activo-reactivo y ser-devenir. En ellas se muestran determinaciones fundamentales del ser: lo activo y lo reactivo se copertenecen en la esencia del movimiento (κίνησις, μεταβολή). En referencia a éste surgieron las determinaciones giegas de δύναμις y ἐνέργεια como propias del ser en el sentido del presenciar. Si la esencia del gran estilo se determina desde estas conexiones metafísicas últimas y primeras, tenemos que volver a encontrarlas allí donde Nietzsche intenta comprender e interpretar el ser del ente.

Nietzsche interpreta el ser del ente como voluntad de poder. El arte es para él la forma suprema de la voluntad de poder. La esencia propia del arte esta prefigurada en el gran estilo. Pero éste, respecto de su propia unidad esencial, remite a una unidad que se configura originariamente de lo activo y lo reactivo, del ser y el devenir. A propósito de esto, hay que reflexionar sobre el significado que tiene para la metafísica de Nietzsche la prioridad, expresamente recalcada, de la distinción activo-reactivo respecto de la de ser y devenir. Pues formalmente podría alojarse la distinción activo-reactivo dentro de uno de los miembros de la oposición subordinada, dentro del devenir. La conjunción en una unidad originaria de lo activo y del ser y el devenir, conjunción propia del gran estilo, tiene por lo tanto que estar comprendida en la voluntad de poder, si se piensa a ésta de modo metafísico. Pero la voluntad de poder *es* como eterno retorno. En él Nietzsche quiere pensar conjuntamente, en una unidad originaria, ser y devenir, acción y reacción. Con esto tenemos una visión del horizonte metafísico en el que hay que pensar lo que Nietzsche llama gran estilo y, en general, arte.

Pero quisiéramos abrir la vía hacia este ámbito metafísico atravesando previamente la esencia del arte. Quizá resulte ahora más claro por qué, al preguntarnos por la posición metafísica fundamental de Nietzsche, partimos del arte, y que este comienzo no es arbitrario. El gran estilo es el sentimiento supremo de poder. El arte romántico, que surge del disgusto y de la carencia, es un querer-alejarse-de-sí. Pero querer, de acuerdo con su esencia propia, es: querer-a-sí- mismo, el «sí» no entendido nunca como algo que está sólo allí delante y simplemente subsiste, sino como lo que aún quiere

devenir lo que es. El querer en sentido propio no es un alejarse-de-sí, y sí en cambio un ir-más-allá-de-sí en el que, en ese sobrepasarse, la voluntad recoge precisamente al que quiere, lo lleva consigo y lo transforma. Por eso, querer-alejarse-de-sí es, en el fondo, un no-querer. Donde, por el contrario, la sobreabundancia y la plenitud, es decir el despliegue de la revelación de la esencia, se someten a sí mismas a la ley de lo simple, el querer se quiere a sí mismo en su esencia, *es* voluntad. Esta voluntad es voluntad de poder; porque poder no es coacción, no es violencia. No hay aún auténtico poder allí donde éste tiene que mantenerse sólo por la reacción contra lo aún-no-dominado. Sólo hay poder donde impera la simplicidad de la calma por la que la oposición es conservada, es decir transfigurada, en la unidad del tenso arco de un yugo.

Hay propiamente voluntad de poder donde el poder no tiene ya necesidad de combatividad en el sentido de lo meramente reactivo y todo lo liga desde la superioridad, en la medida en que la voluntad deja en libertad a todas las cosas para su esencia y para su límite propio. Sólo con la visión de lo que Nietzsche piensa y exige como gran estilo hemos llegado a la cima de su «estética», que aquí deja ya de serlo. Sólo ahora podemos abarcar con la vista el camino recorrido y tratar de comprender lo que ha quedado sin resolver. El camino que hemos seguido para comprender el pensamiento de Nietzsche acerca del arte ha sido el siguiente:

Para conquistar el horizonte en el que se mueve su preguntar, se formularon, además de su tesis principal, cinco proposiciones acerca del arte, que fueron comentadas en líneas generales pero no propiamente fundamentadas. En efecto, la fundamentación sólo puede surgir si se retrocede a la esencia del arte. Pero ésta es puesta de manifiesto y puesta en seguro en la «estética» nietzscheana. Tratamos de exponerla recogiendo en una nueva unidad las perspectivas que nos han llegado. El centro unificador está dado por lo que Nietzsche llama el gran estilo. Hasta tanto no nos esforcemos por conseguir, a pesar de la fagmentaridad, un orden interno en su doctrina sobre el arte, lo que dice no pasa de ser un enredo de ocurrencias casuales y comentarios arbitrarios. Por eso hay que tener presente constantemente el camino:

Va de la embriaguez, como temple estético fundamental, a la belleza como lo determinante; de la belleza, como aquello que da la medida, retrocede nuevamente a lo que toma de ella su medida, la

creación y la recepción; de allí va, a su vez, a aquello en lo cual y como lo cual se expone lo determinante, a la forma. Finalmente, hemos tratado de comprender la unidad de la referencia recíproca de embriaguez y belleza, de creación, recepción y forma, como gran estilo. En él se vuelve real la esencia del arte.

La fundamentación de las cinco proposiciones sobre el arte

¿Cómo y en qué medida pueden ahora fundamentarse las cinco proposiciones sobre el arte enunciadas anteriormente?

La *primera* proposición reza: el arte es la forma para nosotros más conocida y transparente de la voluntad de poder. Ciertamente, sólo podremos considerar que esta proposición está fundamentada si conocemos las otras formas y los otros estadios de la voluntad de poder, es decir si conocemos las posibilidades comparativas. No obstante, ya ahora es posible una elucidación de la misma, partiendo exclusivamente de la clarificación que se ha hecho de la esencia del arte. El arte es la forma que nos es más conocida porque se lo comprende de modo estético como un estado, y el estado en el que esencia [*west*] y del que surge es un estado del hombre, es decir de nosotros mismos. El arte pertenece a un ámbito en el que nosotros estamos y que nosotros mismos somos. No pertenece a aquellas regiones que nosotros no somos y que por lo tanto nos permanecen extrañas, como la naturaleza. Pero el arte no sólo forma parte en general de lo conocido, en cuanto es una producción humana, sino que es *lo* más conocido. La fundamentación de esto se encuentra en la concepción nietzscheana del modo de darse de aquello en lo cual el arte, visto de manera estética, es efectivamente real. El arte es efectivamente real en la embriaguez de la vida corporal. ¿Qué dice Nietzsche del modo de darse de la vida?

> «La creencia en el cuerpo es más fundamental que la creencia en el *alma.*» *(La voluntad de poder,* n. 491)

Y también:

> «Esencial: partir del cuerpo y utilizarlo como hilo conductor. Es el fenómeno más rico, que permite observaciones más precisas. La creencia en el cuerpo está mejor comprobada que la creencia en el espíritu.» (532)

De acuerdo con ello, el cuerpo y lo fisiológico son también más conocidos y, en cuanto pertenecen al hombre, son para él lo más conocido. En la medida, sin embargo, en que el arte se funda en el estado estético y éste tiene que ser comprendido de modo fisiológico, el arte es la forma más conocida de la voluntad de poder, pero al mismo tiempo también la más transparente. El estado estético es un hacer y un recibir que llevamos a cabo nosotros mismos. No asistimos simplemente como espectadores a un suceder, sino que nos mantenemos nosotros mismos en ese estado. De él recibe nuestra existencia la esclarecida referencia al ente, la visión *[Sicht]* en la que el ente se nos vuelve visible. El estado estético es lo diáfano *[das Sichtige]* a través de lo cual continuamente vemos, de modo tal que todo queda allí atravesado por la mirada. El arte es la forma más transparente *[durchsichtigste]* de la voluntad de poder.

La *segunda* proposición reza: El arte tiene que comprenderse desde el artista. Se ha mostrado que Nietzsche concibe el arte desde el comportamiento creador del artista, pero no se ha mostrado por qué esto es necesario. La fundamentación de la exigencia enunciada en la proposición es tan extraña que no parece ser una fundamentación seria. El arte es puesto de antemano como una forma de la voluntad de poder. Pero la voluntad de poder es, en cuanto autoafirmación, un constante crear; de acuerdo con ello, se interroga al arte para saber qué es en él lo creativo, la abundancia o la carencia. Ahora bien, dentro del arte la creación es efectivamente real en la actividad productora del artista. Por lo tanto, llevando la cuestión a la actividad del artista se garantiza de la mejor manera posible el acceso a la creación en general y con ella a la voluntad de poder. La proposición es una consecuencia de la tesis principal que considera al arte como una forma de la voluntad de poder.

La enunciación y fundamentación de esta proposición no quieren decir: Nietzsche tiene ante sí la estética anterior y se da cuenta de que no es suficiente; por otro lado, percibe que ella parte, aunque no exclusivamente, del receptor. Teniendo en cuenta este hecho, se le ocurre intentar otro camino, que parte del creador. En realidad, la

experiencia fundamental del arte, la experiencia primera y conductora, es la de que éste tiene una significación como fundador de historia, y de que en ello consiste su esencia. Por lo tanto hay que tomar en consideración al creador, al artista. Ya en una época temprana Nietzsche había expresado la esencia histórica del arte con las siguientes palabras:

> «La cultura sólo puede partir de la significación centralizadora de un arte o de una obra de arte.» (X, 188)

La *tercera* proposición reza: el arte es el acontecer fundamental dentro del ente en su totalidad. Sobre la base de lo anterior, esta proposición resulta, en y desde la metafísica de Nietzsche, aún menos transparente y fundamentada. Si y en qué medida en el arte el ente es ente en grado sumo, sólo puede decidirse si previamente se ha respondido a dos preguntas:

1) ¿En qué consiste en el ente el ser ente? ¿Qué es en verdad el ente mismo?

2) ¿En qué medida el arte puede ser, dentro del ente, más ente que el resto de los entes?

La segunda pregunta no nos resulta totalmente extraña en la medida en que en la quinta proposición sobre el arte se afirma algo que otorga a éste una preeminencia única. La quinta proposición dice: el arte tiene más valor que la verdad. «La verdad», esto quiere decir: lo verdadero en el sentido de lo que es verdaderamente, más exactamente, del ente que vale como verdaderamente ente, del ente-en-sí. Como ente-en-sí vale, desde Platón, lo suprasensible, lo que está eximido y sustraído de la mutabilidad de lo sensible. Para Nietzsche, el valor de algo se mide de acuerdo con lo que contribuya a acrecentar la realidad del ente. El arte tiene más valor que la verdad, quiere decir: el arte, en cuanto «sensible» es más ente que lo suprasensible. Si este ente era tenido hasta ahora por el más elevado y el arte es, sin embargo, más ente, el arte se revela como lo que es más ente dentro del ente, como el acontecer fundamental dentro del ente en su totalidad.

¿Pero qué quiere decir «ser», si puede decirse que lo sensible es más ente? ¿Qué quiere decir aquí «lo sensible»? ¿Qué tiene que ver con la «verdad»? ¿Cómo puede tener un valor incluso más elevado que ella? ¿Qué quiere decir aquí «verdad»? ¿Cómo determina Nietzs-

che su esencia? Todo esto resulta en principio oscuro. Por eso no vemos de ninguna manera que la *quinta* proposición esté suficientemente fundamentada; no vemos ni siquiera cómo pueda fundamentarse.

Este carácter problemático se irradia sobre las proposiciones restantes, en primer lugar sobre la tercera, que evidentemente sólo es decidible y fundamentable si previamente se ha fundamentado la quinta. Pero la *quinta* proposición debe considerarse también como el presupuesto para comprender la *cuarta,* según la cual el arte es el contramovimiento frente al nihilismo; en efecto, el nihilismo, es decir el platonismo, pone como lo que es verdaderamente a lo suprasensible, desde lo cual todos los demás entes se rebajan a lo que propiamente no es, se los difama y se los declara nulos. Así pues, todo depende de la aclaración y fundamentación de la *quinta* proposición: el arte tiene más valor que la verdad. ¿Qué es la verdad? ¿En qué consiste su esencia?

Esta pregunta está ya siempre incluida en la pregunta conductora y en la pregunta fundamental de la filosofía, se les adelanta y forma parte de ellas del modo más íntimo. Es la pregunta previa de la filosofía.

La provocativa discrepancia entre verdad y arte

El hecho de que la pregunta por el arte nos conduzca inmediatamente a la pregunta previa a todas las preguntas indica ya que encierra en sí, en un sentido privilegiado, relaciones esenciales con la pregunta fundamental y con la pregunta conductora de la filosofía. Inversamente, la elucidación que se ha hecho hasta ahora de la esencia del arte sólo alcanzará su recta conclusión desde la cuestión de la verdad.

Para avistar desde un comienzo esta conexión entre arte y verdad, la pregunta por la esencia de la verdad y por el modo en que Nietzsche se la plantea y la responde será preparada por un examen de aquello que, dentro de la esencia del arte, suscita la pregunta por la verdad. Recordemos para ello una vez más las palabras de Nietzsche acerca de la conexión entre arte y verdad. En el año 1888, en ocasión de una reflexión sobre su primera obra, escribía:

«La relación del *arte* con la *verdad* fue lo primero que me preocupó: y aún hoy estoy con un pavor sagrado ante esa discrepancia.» (XIV, 368)

La relación entre el arte y la verdad es una discrepancia que provoca pavor. ¿De qué modo? ¿Cómo y en qué respecto entra el arte en relación con la verdad? ¿En qué sentido es esta relación para Nietzsche una discrepancia? Para que podamos ver de qué modo el arte en cuanto tal entra en relación con la verdad, tiene que decirse previamente con mayor claridad que hasta el momento qué entiende Nietzsche por «verdad». En los comentarios anteriores se han dado ya indicaciones en esa dirección. No obstante, aún no hemos llegado a captar conceptualmente su representación de la verdad. Para ello se requiere una consideración preparatoria.

Es necesaria una meditación de principio acerca del ámbito en el que nos movemos cuando pronunciamos, más allá de un laxo uso lingüístico, la palabra «verdad»; sin una visión comprensiva de estas conexiones, no tendremos los presupuestos para entender aquello hacia lo que evidentemente confluye el pensamiento metafísico de Nietzsche desde todos sus caminos. Una cosa es que Nietzsche, bajo el peso de su misión, no haya alcanzado la transparencia suficiente; otra muy diferente, que nosotros, la posteridad, nos libremos de la tarea de una meditación profunda.

Siempre que tratemos de obtener claridad sobre palabras fundamentales tales como verdad, belleza, ser, arte, conocimiento, historia, libertad, tenemos que tener en cuenta dos cosas:

1) El hecho de que sea necesaria una aclaración tiene su fundamento en el ocultamiento de la esencia de lo que se nombra con tales palabras. Tal aclaración se vuelve ineludible en el instante en que se experimenta que la existencia humana —en la medida en que es ella misma— está especialmente remitida a las referencias nombradas en esas palabras fundamentales y se encuentra ligada a esa referencia. Esto se muestra cuando la existencia humana se vuelve histórica, es decir cuando se confronta con el ente en cuanto tal para conquistar un estar en medio de él y fundar ese lugar de estancia de modo determinante. Según que el saber se mantenga en una cercanía o en una lejanía esencial de lo nombrado en tales palabras fundamentales, el contenido nominal y el ámbito de la palabra serán distintos, así como será diferente el carácter vinculante qué posea la fuerza de su nombrar.

Cuando, respecto de la palabra «verdad», tomamos esta situación de un modo externo y poco elaborado, solemos decir: la palabra tiene diferentes significados que no están nitidamente separados entre sí, en la medida en que se relacionan unos con otros por una razón que se presiente de un modo indeterminado pero no se conoce con claridad. La forma más externa en la que se nos aparece la multivocidad de una palabra es la «léxica». En el diccionario los significados están enumerados y listos para que se los escoja. La vida del lenguaje real reside en la multivocidad. La transformación de la palabra viviente y fluctuante en la rigidez de una serie de signos unívoca y mecánicamente fijada sería la muerte del lenguaje y la congelación y devastación de la existencia.

¿Pero por qué hablamos aquí de cosas tan corrientes? Porque la representación «léxica» de la plurivocidad de una palabra fundamental de este tipo nos hace pasar por alto fácilmente que aquí todos los significados, lo mismo que su diversidad, son históricos, y por lo tanto necesarios. Por consiguiente, no puede nunca quedar librado al arbitrio ni carecer de consecuencias cuál de los significados escojamos al intentar comprender la esencia nombrada, y así ya elucidada, en la palabra fundamental e integrarla como palabra conductora en el ámbito y la dirección del saber. Todo intento de este tipo es una decisión histórica. El significado conductor con que nos habla en cada caso de manera más o menos clara una palabra fundamental de este tipo no es algo comprensible de suyo, aunque la costumbre lo haga aparecer así. *Las palabras fundamentales son históricas*. Esto no quiere decir sólo: tienen diferentes significados en las diferentes épocas de su pasado que podemos recorrer historiográficamente, sino: son, ahora y en el futuro, fundadoras de historia, dependiendo de la interpretación que en ellas se vuelva dominante. La historicidad así entendida de las palabras fundamentales es lo primero que es necesario tener en cuenta al reflexionar sobre ellas.

2) Lo otro se refiere al modo en que tales palabras fundamentales tienen significados diferentes. Se dan aquí vías principales, dentro de las cuales oscilan a su vez los significados. Este oscilar no es una mera negligencia del uso lingüístico sino el aliento de la historia. Cuando Hegel o Goethe dicen la palabra «cultura» y cuando la dice una persona culta de los años noventa del siglo pasado, no sólo el contenido formal del significado de la palabra es diferente, sino que también difiere, aunque no carezca de relación, el mundo contenido

en el decir. Cuando Goethe dice «naturaleza» y cuando Hölderlin nombra esa palabra, imperan mundos diferentes. Si el lenguaje no fuera más que un conjunto de signos para comunicarse, sería algo tan arbitrario e indiferente como la simple elección de los signos y su utilización.

Pero puesto que el lenguaje, en cuanto significar por medio de sonidos, nos enraiza de fondo en nuestra tierra y nos transporta y liga a nuestro mundo, la meditación sobre el lenguaje y sobre su poder histórico es siempre la acción misma de configurar la existencia. La voluntad de originariedad, de estrictez y medida en la palabra no es, por lo tanto, un jugueteo estético sino el trabajo en el núcleo esencial de nuestra existencia en cuanto existencia histórica.

¿Pero en qué sentido hay en las variaciones históricas de significado de las palabras fundamentales lo que llamamos vías principales? Lo ilustraremos tomando la palabra «verdad». Si no se ven estas conexiones, nos permanecerá vedado lo que tiene de peculiar, de difícil y hasta de provocativo la pregunta por la verdad, y con ello también la posibilidad de comprender el estado de necesidad tan propio experimentado por Nietzsche a propósito de la relación entre arte y verdad.

El enunciado: «Entre los trabajos realizados por Goethe en el campo de la ciencia se encuentra su teoría de los colores», es verdadero. Con esta proposición disponemos de algo verdadero. Estamos, como suele decirse, en posesión de una «verdad». El enunciado «$2 \times 2 = 4$» es verdadero. Con esta proposición tenemos nuevamente una «verdad». Hay así muchas y muy variadas verdades: comprobaciones de la existencia cotidiana, verdades de las ciencias naturales y las ciencias históricas. ¿En qué medida son estas verdades lo que dice su nombre? En cuanto satisfacen, en general y de antemano, lo que corresponde a una «verdad». Esto es aquello que hace que un *enunciado verdadero* sea verdadero. Así como llamamos justicia a la esencia de lo justo, cobardía a la esencia de lo cobarde, y belleza a la esencia de lo bello, la esencia de lo verdadero tiene que llamarse verdad. Pero la verdad, en cuanto esencia de lo verdadero, es sólo una, pues la esencia de algo es aquello en lo que coincide todo lo que tiene tal esencia, en nuestro caso, todo lo verdadero. Si verdad quiere decir esencia de lo verdadero, la verdad es sólo una; se vuelve imposible hablar de «verdades».

Tenemos así dos significados de la misma palabra «verdad» que son fundamentalmente diferentes, aunque se relacionan uno con otro. Si se entiende la palabra «verdad» en el significado que no admite

plural, nombra la esencia de lo verdadero. Si la tomamos en cambio en el significado que alude a una pluralidad, la palabra «verdad» no nombra la esencia de lo verdadero sino, en cada caso, algo verdadero en cuanto tal. Ahora bien, la esencia de una cosa puede comprenderse preferente o exclusivamente como aquello que corresponde a todo lo que satisface esa esencia. Si nos atenemos a esta concepción posible, aunque ni única ni originaria, de la esencia como lo uno que es válido para muchos, resultará con facilidad lo que sigue a propósito de la palabra esencial «verdad»:

Puesto que de toda proposición verdadera en cuanto tal se puede enunciar el ser-verdadero, si se piensa y habla de modo abreviado, a lo verdadero también puede llamársele «verdad»; a lo que se alude, sin embargo, es a algo verdadero. Se denomina a lo verdadero simplemente la verdad. El nombre «verdad» es ambiguo en un sentido esencial. Nombra tanto a la esencia una como a la multiplicidad que satiface la esencia. El lenguaje mismo tiene una peculiar tendencia a esta ambigüedad. Por eso nos la encontramos enseguida y de modo constante. La razón interna de esta ambigüedad es la siguiente: cuando hablamos, es decir cuando nos comportamos respecto del ente por medio y a través del lenguaje, cuando hablamos partiendo del ente y volviendo a él, nos referimos generalmente al ente mismo. El ente es en cada caso este o aquel ente, singular y particular. Al mismo tiempo, en cuanto este ente, el ente es siempre un tal ente, es decir, es de tal género y especie, de tal esencia; esta casa, en cuanto ésta, es de la especie y esencia «casa».

Cuando nos referimos a algo verdadero, al mismo tiempo comprendemos, por cierto, la esencia de la verdad. Tenemos que comprenderla si debemos saber qué tenemos ante nosotros cuando nos referimos a algo verdadero. A pesar de que la esencia misma no es nombrada de modo explícito y preferente, sino sólo de manera implícita y previa, la palabra «verdad», que denomina a la esencia, se emplea para lo verdadero mismo. El nombre de la esencia se desliza hacia la denominación de aquello que tiene tal esencia. Este deslizamiento se ve favorecido y provocado por el hecho de que generalmente nos dejamos determinar por el ente mismo y no por su en esencia en cuanto tal.

Así, el modo de reflexionar sobre las palabras esenciales se mueve en dos vías principales: la esencial y la que se aparta de la esencia, permaneciendo sin embargo referida a ella. Este hecho aparente-

mente simple ha sido convertido en algo aún más simple, y por lo tanto más corriente, gracias a una interpretación que es tan antigua como nuestra lógica y gramática occidental. Se dice que la esencia, en este caso la de lo verdadero, la esencia que convierte en tal a todo lo verdadero, puesto que vale para muchos verdaderos, es lo válido múltiple y universalmente. La verdad de la esencia no consiste más que en esta validez universal. Por lo tanto, la verdad, en cuanto esencia de lo verdadero, es lo universal. La «verdad» en sentido plural, en cambio, «las verdades», lo verdadero individual, las proposiciones verdaderas, son «casos» que caen bajo lo universal. Nada más claro que esto. Pero hay diferentes tipos de claridad y transparencia, entre otras una transparencia que vive de que lo que en ella es transparente es vacío, de que con ella se piensa lo menos posible y de ese modo se elimina el peligro de la oscuridad. Esto es lo que sucede cuando se caracteriza la esencia de una cosa como el concepto universal. Que en ciertos ámbitos —no en todos— la esencia de algo valga respecto de muchos individuos (la validez múltiple), es una consecuencia de la esencia, pero no acierta con su esencialidad.

La identificación de la esencia con el carácter de universalidad, en cuanto consecuencia esencial aunque sólo válida de modo condicionado, no sería en sí misma tan funesta si no obstruyera desde hace siglos el camino en una cuestión decisiva. La esencia de lo verdadero vale respecto de enunciados y proposiciones singulares, que en cuanto singulares difieren entre sí totalmente en lo que hace a su contenido y estructura. Lo verdadero es en cada caso diferente; la esencia, en cambio, en cuanto universal, es decir válida para muchos, es una. Esto que es válido en general, es decir para la multiplicidad correspondiente, se transforma entonces en lo universalmente válido sin más. Universalmente válido ya no quiere decir: válido respecto de los múltiples individuos que en cada caso le pertenecen, sino lo válido en sí, en general y siempre, lo inmutable, eterno, supratemporal.

Así se llega al principio de la inmutabilidad de la esencia, y por lo tanto también de la esencia de la verdad. Este principio es lógicamente correcto, pero metafísicamente no verdadero. Vista desde los «casos» singulares de las múltiples proposiciones verdaderas, la esencia de lo verdadero es aquello en lo que coincide esa multiplicidad. Esto en lo que muchos coinciden tiene que ser para ellos lo mismo y algo único. Pero de esto no se sigue de ninguna manera que la

esencia en sí no pueda ser mutable. Efectivamente, suponiendo que la esencia de la verdad cambie, lo que ha cambiado, a pesar del cambio, siempre puede volver a ser lo uno que vale para muchos. Pero lo que se mantiene en las mutaciones es lo inmutable de la esencia [*Wesen*] que esencia [*west*] en su mutación. Con esto se afirma la esencialidad de la esencia, su inagotabilidad, y con ello su auténtica identidad y mismidad, en tajante oposición con la vacía mismidad de la uniformidad indiferente, único modo en que puede pensarse la unidad de la esencia mientras se la tome sólo como lo universal. Si al concebir la mismidad de la esencia se sigue bajo los dictados de la lógica tradicional, se dirá inmediatamente, y desde esa posición con todo derecho: la idea de una mutabilidad de la esencia conduce al relativismo, sólo hay una verdad única e igual para todos, todo relativismo destruye el orden general, conduce a la pura arbitrariedad y a la anarquía. Pero el derecho de esta objeción contra la mutación de la esencia de la verdad se mantiene sólo mientras se mantenga la legitimidad de la representación de lo uno y lo mismo que en ella se presupone, lo que se denomina lo absoluto, así como el derecho de determinar la esencialidad de la esencia como validez para una multiplicidad. La objeción de que la mutación de la esencia conduce al relativismo es sólo posible sobre la base del desconocimiento de la esencia de lo absoluto y de la esencialidad de la esencia.

Esta observación que acabamos de intercalar tiene que bastarnos por el momento para poder desarrollar lo que Nietzsche entiende por «verdad» cuando analiza la relación entre arte y verdad. De acuerdo con lo expuesto, en primer lugar tenemos que preguntarnos: ¿en cuál de las vías significativas se mueve para Nietzsche la palabra «verdad», en el contexto del examen de la relación entre arte y verdad? Respuesta: en la vía que se aparta de la esencia. Esto quiere decir: en esta cuestión de principio, en esta cuestión que provoca pavor, Nietzsche no llega, sin embargo, a la auténtica pregunta por la verdad en el sentido de un examen de la esencia de lo verdadero. Esta esencia es presupuesta como algo comprensible de suyo. La verdad no es para Nietzsche la esencia de lo verdadero sino lo verdadero mismo, lo que satisface la esencia de lo verdadero. Saber que Nietzsche no se plantea la auténtica pregunta por la verdad, la pregunta por la esencia de lo verdadero y por la verdad de la esencia, y por ello tampoco la pregunta por la necesaria posibilidad de mutación de su esencia, y

que por lo tanto nunca desarrolla el ámbito de esa cuestión, saber esto es de una importancia decisiva; y no sólo para juzgar la posición que toma en la cuestión de la relación entre arte y verdad, sino, sobre todo, para evaluar y medir el grado de originariedad en el preguntar que adopta la totalidad de su filosofía. El hecho de que en el pensamiento de Nietzsche falte la pregunta por la esencia de la verdad es una omisión de un tipo peculiar, omisión que, en caso de que pueda achacarse a alguien, no sería sólo ni en primer lugar a él. Esta «omisión» atraviesa, desde Platón y Aristóteles, toda la historia de la filosofía occidental.

Que muchos pensadores se ocupen del concepto de verdad, que Descartes interprete la verdad como certeza, que Kant, no independientemente de este giro, distinga una verdad empírica y una trascendental, que Hegel elabore una nueva determinación de la importante distinción entre verdad abstracta y concreta, es decir entre verdad científica y especulativa, que Nietzsche diga que «la verdad» es el error, todos éstos son avances esenciales del preguntar pensante. ¡Y sin embargo! Todos ellos dejan intacta la esencia misma de la verdad. Por muy lejos que esté Nietzsche de Descartes y por mucho que él mismo acentúe esta distancia, en lo esencial está cerca de él. No obstante, sería una meticulosidad exagerada querer obligar al uso lingüístico a que, respecto de la palabra «verdad», mantenga estrictamente las vías de su significado, ya que al ser una palabra fundamental es también una palabra general y por lo tanto está inmersa en la negligencia del uso.

Hay que preguntar de manera más profunda qué entiende Nietzsche por verdad. Respondíamos: lo verdadero. ¿Pero qué es lo verdadero? ¿Qué es aquí lo que satisface la esencia de la verdad y qué determina esta esencia misma? Lo verdadero es lo verdaderamente ente, lo en verdad real. ¿Qué quiere decir aquí «en verdad»? Respuesta: lo en verdad conocido, pues lo conocido es lo que por sí mismo puede ser verdadero o falso. La verdad es verdad del conocimiento. El conocer es tan propiamente el suelo natal de la verdad que un conocimiento no verdadero no puede valer como conocimiento. Pero el conocer es el modo de acceso al ente; lo verdadero es lo verdaderamente conocido, lo real. Sólo en el conocimiento, por medio de él y para él, se fija lo verdadero como tal. La verdad pertenece al ámbito del conocimiento; allí se decide sobre lo verdadero y lo no verdadero. Y según cómo se delimite en cada caso la

esencia del conocimiento, se determina el concepto de la esencia de la verdad.

Conocer, en cuanto conocer de algo, es siempre un igualarse a lo que hay que conocer, un adecuarse a la medida de... Como consecuencia de este carácter, en el conocer se halla una referencia a algo que sirve de patrón de medida. Esto, al igual que la referencia a él, puede interpretarse de diferentes maneras. Para aclarar las posibilidades de interpretar la esencia del conocer, expondremos los rasgos principales de dos tipos fundamentalmente diferentes. Nos serviremos para ello de modo excepcional y para mayor brevedad de dos títulos que no deben querer decir nada más que lo que aquí se establezca sobre lo designado por ellos: la concepción del conocimiento en el «platonismo» y en el «positivismo».

La verdad en el platonismo y en el positivismo. El intento de Nietzsche de inversión del platonismo a partir de la experiencia fundamental del nihilismo

Decimos platonismo, y no Platón, porque no documentaremos aquí la concepción del conocimiento en cuestión de modo original y detallado en la obra de Platón sino que sólo destacaremos sin entrar en detalles un rasgo determinado por él. Conocer es igualación a lo que se ha de conocer. ¿Qué es lo que se ha de conocer? El ente mismo. ¿En qué consiste éste? ¿Desde donde se determina su ser? Desde las ideas y como ἰδέαι. Ellas «son» lo que percibimos cuando mirarnos las cosas considerando el aspecto que muestran, aquello como lo cual se dan: su qué-es (τὸ τί ἐστιν). Lo que hace de una mesa una mesa, el ser-mesa, puede verse, no con los ojos sensibles del cuerpo pero sí con los del alma; este ver es la percepción de lo que una cosa es, de su idea. Lo así visto es algo no sensible. Pero puesto que es aquello sólo bajo cuya luz podemos conocer lo sensible, esto que está aquí como mesa, lo no sensible está al mismo tiempo por encima de lo sensible. Es lo supra-sensible, el auténtico qué-es y el auténtico ser del ente. Por ello, el conocer tiene que ajustarse a la medida de lo suprasensible, a la idea, tiene que llevar ante su visión lo visible no sensible, tiene que ponerlo ante sí: re-presentarlo. El cono-

cer es el representante adecuarse a la medida de lo suprasensible. El re-presentar puro, no sensible, que se despliega en un mediador aportar de lo representado, se llama θεωρία. El conocer es en esencia teórico.

En la base de esta concepción del conocer como concocer «teórico» hay una determinada interpretación del ser, y esta concepción del conocimiento sólo tiene sentido y legitimidad en el terreno de la metafísica. Por lo tanto, predicar acerca de una «esencia eterna e inmutable de la ciencia», o es una mera manera de hablar que no toma en serio ella misma lo que dice o, de lo contrario, implica un desconocimiento de los hechos fundamentales que conciernen al origen del concepto occidental de saber. Lo «teórico» no sólo se distingue y es diferente de lo «práctico», sino que se funda en una determinada experiencia fundamental del ser. Lo mismo vale también respecto de lo «práctico» que en cada caso se diferencia de lo «teórico». Tanto ellos como su separación misma sólo pueden comprenderse a partir de la esencia del ser de cada caso, es decir metafísicamente. Ni lo práctico se transforma jamás a causa de lo teórico ni lo teórico a causa del cambio de lo práctico, sino siempre los dos al mismo tiempo a partir de la posición metafísica fundamental.

Diferente de la del platonismo es la interpretación del conocimiento que hace el positivismo. También aquí el conocer es un ajustarse a la medida. Pero lo que tiene el carácter de patrón de medida, aquello a lo que el representar tiene que atenerse ante todo y constantemente, es algo diferente: es lo que inmediatamente yace delante, lo permanentemente antepuesto, el *positum*. Se considera como tal a lo dado en la sensación, a lo sensible. El modo en que se produce el ajustarse es también aquí un re-presentar inmediato (la «sensación») que se determina por una mediación que pone en relación unos con otros los elementos que se dan en la sensación, por el juzgar. La esencia del juicio mismo puede, a su vez, interpretarse de modos diferentes, lo que no continuaremos analizando aquí.

Sin fijar ya ahora la concepción del conocimiento de Nietzsche a una de estas dos corrientes fundamentales —el platonismo o el positivismo— ni a una mezcla de ambas, podemos decir: la palabra «verdad» significa para él lo mismo que lo verdadero, y esto quiere decir: lo en verdad conocido. Conocer es aprehender teórico-científicamente lo real en el más amplio sentido.

Con ello queda dicho, de una manera general: por mucho que en lo particular pueda alejarse de interpretaciones anteriores, la con-

cepción nietzscheana de la esencia de la verdad se mantiene en el ámbito de la gran tradición del pensamiento occidental. Pero también respecto de nuestra pregunta específica acerca de la relación entre arte y verdad, ya hemos dado ahora un paso decisivo. De acuerdo con la elucidación que se ha hecho de la concepción de la verdad dominante, lo que aquí se pone en relación es, considerado de modo más estricto, por un lado el arte y por otro el conocimiento científico-teórico. El arte, comprendido en el sentido nietzscheano desde el artista, es un crear, y éste está referido a lo bello. Análogamente, la verdad es el objeto de referencia para el conocimiento. Por consiguiente, la relación en cuestión, la relación entre arte y verdad que provoca pavor, tiene que concebirse como la relación entre arte y conocimiento científico, o bien entre belleza y verdad.

¿Pero en qué sentido es esa relación para Nietzsche una discrepancia? ¿En qué sentido el arte y el conocimiento, la belleza y la verdad en general entran para él en una relación especial? Ciertamente no por las razones totalmente externas que sirven de norma a las usuales filosofías y ciencias de la cultura: el hecho de que hay arte y, junto a él, también hay ciencia, de que ambos pertenecen a la cultura y que, si se quiere construir un sistema de la cultura, hay que indicar entre otras cosas las relaciones que mantienen entre sí estos fenómenos culturales. Si el cuestionamiento nietzscheano respondiera sólo a una filosofía de la cultura en el sentido de la construcción de un sistema bien ordenado de los fenómenos y valores culturales, la relación entre arte y verdad no podría jamás convertirse en una discrepancia y menos aún en una discrepancia que provocase pavor.

Para ver cómo arte y verdad pueden y tienen que entrar para Nietzsche en una relación especial, partiremos de una nueva elucidación de su concepto de verdad, pues el otro miembro de la relación, el arte, ya ha sido suficientemente tratado. Para caracterizar de manera más precisa el concepto de verdad nietzscheano tenemos que preguntarnos en qué sentido concibe el conocer y qué criterios establece para él. ¿En qué relación se encuentra la concepción nietzscheana del conocimiento respecto de las dos corrientes fundamentales que hemos caracterizado, el platonismo y el positivismo? Nietzsche dice en una ocasión, en una breve observación que se encuentra en los trabajos preliminares (1870-1871) a su primera obra: «Mi filosofía, *platonismo invertido:* cuanto más lejos del ente verdadero, tanto más puro, bello, mejor. La vida en la apariencia como

fin» (IX, 190). Es ésta una sorprendente anticipación por parte del pensador del conjunto de su posterior posición filosófica fundamental, pues sus últimos años de creación no se ocuparon más que de esta inversión del platonismo. No debemos pasar por alto, sin embargo, que el «platonismo invertido» de su primera época difiere en modo considerable de la posición alcanzada finalmente en *El ocaso de los ídolos.* A pesar de ello, siguiendo esas palabras del propio Nietzsche, puede determinarse ahora de manera más precisa su concepción de la verdad, es decir de lo verdadero.

Para el platonismo, lo verdadero, lo verdaderamente ente es lo suprasensible, la idea. Lo sensible, por el contrario, es lo μὴ ὄν; esto no quiere decir lo absolutamente no ente, lo οὐκ ὄν, sino μή, lo que no debe ser tratado como ente, aunque no es simplemente nada. En la medida y hasta donde quepa llamarlo ente, lo sensible tiene que medirse por lo suprasensible, pues lo no ente tiene la sombra y el resto de ser de lo verdaderamente ente.

Invertir el platonismo quiere decir, entonces: invertir los criterios de medida; por decirlo así, lo que en el platonismo estaba debajo y tenía que medirse por lo suprasensible tiene que pasar arriba y lo suprasensible tiene que ponerse a su servicio. Al llevar a cabo la inversión, lo sensible se convierte en lo propiamente ente, es decir en lo verdadero, en la verdad. Lo verdadero es lo sensible. Esto es lo que enseña el «positivismo». Sería apresurado, sin embargo, hacer pasar por «positivista», como sucede generalmente, la concepción nietzscheana del conocimiento y por lo tanto la concepción de la verdad que le corresponde. Es indiscutible que en el período de su auténtica conversión y maduración, entre los años 1789 y 1781, antes de trabajar en la planeada obra capital, *La voluntad de poder,* Nietzsche pasó por un extremo positivismo que, aunque transformado, se integró en su posterior posición fundamental. Pero lo importante es precisamente esa transformación. Y esto vale especialmente respecto de la inversión del platonismo en su conjunto. En ella se consuma el pensamiento filosófico más propio de Nietzsche. Desde muy pronto —y desde dos lados— la tarea de pensar detenidamente la filosofía de Platón fue para él una tarea apremiante. Su profesión inicial de filólogo clásico lo conducía, por obligación, pero sobre todo por inclinación filosófica, a Platón. En su época de Basilea impartió en varias ocasiones lecciones sobre Platón: «Introducción al estudio de los diálogos platónicos», 1871-1872 y 1873-1874, y «Vida y doctrina de Platón», 1876 (cfr. XIX, 235 ss.).

Pero también aquí vuelve a verse con claridad la influencia filosófica de Schopenhauer. El propio Schopenhauer basa toda su filosofía consciente y expresamente en Platón y en Kant. Así, en el prólogo de su obra capital, *El mundo como voluntad y representación* (1818), escribe: «La filosofía de *Kant* es pues la única respecto de la cual se presupone un conocimiento detallado en lo que se va a exponer. Pero si además de ello, el lector también se ha detenido en la escuela del divino *Platón,* estará tanto mejor preparado y será tanto más receptivo para escucharme». En tercer lugar, nombra además a los Veda hindúes. Sabemos en qué gran medida Schopenhauer ha falseado y toscamente interpretado la filosofía kantiana. Lo mismo sucedió con la filosofía de Platón. Frente a la grosera interpretación de la filosofía platónica, Nietzsche, como filólogo clásico, no estaba de antemano tan desarmado como respecto de la interpretación de Kant hecha por Schopenhauer. Ya en sus años juveniles, su interpretación de Platón alcanza (con las lecciones de Basilea) una notable independencia y con ella una mayor verdad que la de Schopenhauer. Rechaza sobre todo la interpretación de éste de que la captación de las ideas es una simple «intuición» y subraya: la captación de las ideas es «dialéctica». La opinión schopenhaueriana de qué es una intuición proviene de una mala comprensión de la doctrina de Schelling acerca de la «intuición intelectual» como acto fundamental del conocimiento metafísico.

Sin embargo, esta interpretación de Platón y el platonismo en un sentido más bien filológico e histórico-filosófico, si bien representa una ayuda, no constituye el camino decisivo que lleva a Nietzsche a penetrar filosóficamente en la doctrina platónica y a mantener una confrontación con él, es decir, a la experiencia y la comprensión de la necesidad de una inversión del platonismo. La experiencia fundamental de Nietzsche es la creciente comprensión del hecho básico de nuestra historia. Este es, para él, el nihilismo. Nietzsche no ha cesado de expresar de forma apasionada esta experiencia fundamental de su existencia pensante. Para los ciegos, para quienes no pueden y sobre todo no quieren ver, sus palabras suenan fácilmente como algo desmesurado, como un delirio. Y sin embargo, si evaluamos la profundidad de su comprensión y reflexionamos acerca de la cercanía con la que el hecho histórico fundamental del nihilismo lo acosaba, casi podría decirse que sus palabras son suaves. Una de las fórmulas esenciales para caracterizar el acontecimiento del nihilismo

es: «Dios ha muerto» (Cfr. ahora *Holzwege*, 1950, págs. 193-247). La expresión «Dios ha muerto» no es una enunciado ateísta sino la fórmula que refleja la experiencia fundamental de un acontecimiento de la historia occidental.

Sólo a la luz de esta experiencia fundamental la sentencia de Nietzsche: «mi filosofía es platonismo invertido», adquiere su envergadura y su alcance. En este amplio horizonte visual tiene que incluirse, por lo tanto, la interpretación y la concepción de la esencia de la verdad. Por ello, es necesario recordar qué comprende Nietzsche por nihilismo y cuál es el único sentido en que puede utilizarse esta designación como título histórico-filosófico.

Por nihilismo Nietzsche entiende el hecho histórico, es decir el acaecimimento, de que los valores supremos se desvalorizan, de que todos los fines están aniquilados y todas las estimaciones de valor se vuelven unas contra otras. En una ocasión expone esta contraposición de la siguiente manera:

> «se llama bueno al que obedece a su corazón, pero también al que sólo atiende a su deber;
>
> se llama bueno al templado y conciliador, pero también al audaz, inflexible, severo;
>
> se llama bueno al que no impone coerción sobre sí, pero también al héroe en dominarse a sí mismo;
>
> se llama bueno al amigo incondicional de lo verdadero, pero también al hombre de la piedad, al transfigurador de las cosas;
>
> se llama bueno al que se obedece a sí mismo, pero también al devoto;
>
> se llama bueno al distinguido, al noble, pero también al que no desprecia ni mira desde arriba;
>
> se llama bueno al bonachón que evita la lucha, pero también al que tiene ansia de lucha y de triunfo;
>
> se llama bueno al que quiere ser siempre el primero, pero también al que no quiere estar delante de nadie.»
>
> (Fragmento no publicado de la época de *La gaya ciencia*, 1881-82; XII, 81)

* Hay traducción castellana de H. Cortés y A. Leyte: Caminos de Bosque, Alianza, Madrid. 1995 *(N. del T.)*

No hay ya ninguna nieta alrededor de la cual y mediante la cual pudieran unirse y desplegarse todas las fuerzas de la existencia histórica de los pueblos; ninguna meta de este tipo, y esto quiere decir, al mismo tiempo y sobre todo, ninguna meta de un poder tal que, en virtud de éste, constriñera a la existencia de modo unitario a su ámbito propio y la llevara a un despliegue creador. Por poner una meta Nietzsche entiende la tarea metafísica de establecer un orden del ente en su totalidad, no simplemente la indicación de un hacia dónde y para qué provisorios. Pero un auténtico poner una meta tiene al mismo tiempo que fundamentar la meta. Esta fundamentación no puede agotarse en la formulación «teórica» de las bases racionales válidas para la posición de tal meta, en que esta posición sea «lógicamente» necesaria. La fundamentación de la meta es fundamentación en el sentido de despertar y liberar aquellas fuerzas que otorgan a la meta fijada la fuerza vinculante que todo supera y todo domina. Sólo así la existencia histórica puede crecer originariamente en el ámbito abierto y desplegado por la meta. Forma parte de esto, por último, es decir inicialmente, el crecimiento de fuerzas que sostengan, inciten y lleven a acometer la arriesgada empresa de preparar el nuevo ámbito, penetrar en él y desarrollar lo que en él se despliegue.

Todo esto tiene en vista Nietzsche cuando habla de nihilismo, de metas y de poner metas. Pero también ve en la incipiente disolución de todos los órdenes en la tierra entera la amplitud de acción que necesariamente requiere una tal posición de metas. Esta no puede afectar sólo a determinados grupos, clases y sectas, ni siquiera a determinados estados y pueblos, sino que tiene que ser, como mínimo, europea. Pero esto no quiere decir: internacional. Pues en la esencia de una posición de nietas creativa, así como de su preparación, radica que, en cuanto histórica, sólo llega a la acción y a la existencia en la unidad de la completa existencia histórica del hombre en la forma de un pueblo singular. Esto no significa separarse de los otros pueblos, como tampoco significa someterlos. La posición de metas es en sí misma confrontación, apertura de la lucha. *Pero la auténtica lucha es aquella en la que los que luchan se superan alternativamente y despliegan desde sí la fuerza para esta superación.*

A este tipo de meditación sobre el acaecimiento histórico del nihilismo y sobre las condiciones para su superación radical —la meditación sobre la posición metafísica fundamental que es necesaria para ella, el examen minucioso de los caminos y los modos para

despertar y preparar esas condiciones— Nietzsche lo llama en ocasiones «la gran política». Esto suena como «el gran estilo». Si *pensamos* ambos juntos como coperteneciéndose originariamente, estamos asegurados contra malas interpretaciones de su esencia. Ni «el gran estilo» quiere una «cultura estética», ni «la gran política» quiere un imperialismo basado en la explotación y la política de fuerza. El gran estilo sólo puede crearse a través de la gran política, y la gran política tiene la más íntima ley de su voluntad en el gran estilo. ¿Qué dice Nietzsche acerca del gran estilo?

> «Lo que hace el *gran estilo:* convertirse en amo tanto de la propia *dicha* como de la propia *desdicha.*» (Proyectos e ideas para una continuación independiente del *Zaratustra,* del año 1885; XII, 415)

¡Convertirse en amo de la propia dicha! Esto es lo más difícil. Volverse amo de la desdicha, puede ser, en caso de necesidad. Pero convertirse en amo de la propia dicha...

En la década entre 1880 y 1890 Nietzsche piensa y pregunta con los criterios del «gran estilo» y en el horizonte visual de la «gran política». Tenemos que mantener la vista puesta en estos criterios y en la envergadura de su preguntar si queremos entender lo que está recogido en el primer y segundo libro de *La voluntad de poder,* o sea, la exposición del conocimiento de que a la existencia le falta la fuerza fundamental, la seguridad y el poder necesarios para una posición de metas. ¿Por qué falta esa fuerza fundamental para ganar de modo creador un puesto en medio del ente? Respuesta: porque desde hace tiempo que se la ha debilitado continuamente y transformado en su opuesto. El principal debilitamiento de la fuerza fundamental de la existencia consiste en la difamación y degradación de la fuerza fundadora de metas de la «vida» misma. Pero esta difamación de la vida creadora tiene a su vez su fundamento en que se ha puesto sobre la vida algo que hacía deseable la negación de la vida. Lo deseable, el ideal, es lo suprasensible, interpretado como lo que es propiamente. Esta interpretación del ente tiene lugar en la filosofía platónica. La doctrina de las ideas es la fundamentación del ideal, es decir de la preeminencia decisiva de lo suprasensible en la determinación y dominación de lo sensible.

Se muestra aquí una nueva interpretación del platonismo. Tiene su origen en la experiencia fundamental del hecho del nihilismo y ve

en el platonismo el fundamento inicial y determinante de la posibilidad de surgimiento del nihilismo, del decir no a la vida. El cristianismo no es, para Nietzsche, más que «platonismo para el pueblo», pero en cuanto platonismo es nihilismo. Con señalar su toma de posición en contra de la tendencia nihilista del cristianismo no se agota, sin embargo, la totalidad de su postura respecto de este fenómeno histórico. Nietzsche es demasiado clarividente, pero también demasiado superior, como para no saber y no reconocer que un presupuesto esencial de su actitud, la probidad y la autodisciplina del preguntar, es una consecuencia de la educación *cristiana* que ha perdurado durante siglos. Para extraer sólo dos de los numerosos testimonios en este sentido:

> «*Probidad,* como *consecuencia* de prolongados hábitos morales: la *autocrítica de la moral* es al mismo tiempo un fenómeno *moral,* un acontecimiento de la moralidad.» (XIII, 121).
>
> «Ya no somos más cristianos: nos hemos salido del cristianismo no porque hayamos habitado demasiado lejos de él sino porque hemos habitado demasiado cerca suyo, más aún, porque hemos salido *de* él; es nuestra propia piedad más estricta y exigente lo que hoy nos *prohibe* seguir siendo cristianos.» (XIII, 318)

En el horizonte de la meditación sobre el nihilismo, la «inversión» del platonismo adquiere un significado diferente. No es la sustitución casi mecánica de un punto de vista gnoseológico por otro, el del positivismo. Invertir el platonismo quiere decir ante todo: quebrantar la preeminencia de lo suprasensible como ideal. El ente, lo que es, no debe ser apreciado de acuerdo con lo que debe ser o lo que está permitido que sea. Pero en su oposición a la filosofía del ideal, a la posición de lo debido y del deber-ser, la inversión quiere decir, al mismo tiempo: la búsqueda y la fijación de lo que es; o sea: la pregunta ¿qué es el ente mismo? Si lo debido es lo suprasensible, entonces el ente mismo aprehendido de inmediato con prescindencia de todo deber —aquello que es— sólo puede ser lo sensible. Con ello no está dicho, sin embargo, en qué consiste su esencia; su determinación ha sido abandonada. Ha quedado fijado, en cambio, el ámbito de lo que es verdaderamente, de lo verdadero, y con ello la esencia de la verdad, desde el momento en que lo verdadero, tal como ha sido hasta el momento, y como era ya en el platonismo, tiene que conquistarse por la vía del conocimiento.

En esta inversión del platonismo provocada y dirigida por la voluntad de superar el nihilismo se mantiene como algo obvio la convicción, compartida con el platonismo, de que la verdad, es decir lo que es verdaderamente, tiene que asegurarse por la vía del conocimiento. Puesto que, de acuerdo con la inversión, lo sensible es ahora lo verdadero y, por ser lo que es, tiene que proporcionar el ámbito fundamental para una nueva fundamentación de la existencia, entonces la pregunta por lo sensible y con ella la fijación de lo verdadero y de la verdad, adquiere mayor significado.

La posición de la verdad, de lo que es verdaderamente, como perteneciendo a lo sensible, ya es, formalmente una inversión del platonismo, en la medida en que éste afirma que lo suprasensible es lo que es verdaderamente. Pero esta inversión, y con ella la interpretación de lo verdadero como lo sensiblemente dado, tienen que ser comprendidas desde la superación del nihilismo. Ahora bien, la interpretación determinante del arte, si se lo pone como contramovimiento frente al nihilismo, se mueve en la misma perspectiva

En contra del platonismo hay que preguntar: ¿qué es lo verdaderamente ente? Respuesta: lo verdadero es lo sensible.

En contra del nihilismo hay que poner en obra la vida creadora, es decir, ante todo, el arte; pero el arte crea a partir de lo sensible.

Ahora se vuelve patente en qué medida el arte y la verdad, cuya relación es para Nietzsche una discrepancia que provoca pavor, pueden y tienen que estar en una relación que es más que la relación comparativa que resulta en la interpretación que hace de ellos la filosofía de la cultura. Arte y verdad, crear y conocer se encuentran en una misma perspectiva conductora que se dirige a salvar y dar forma a lo sensible.

Respecto de la superación del nihilismo, es decir respecto de la fundamentación de la nueva posición de valores, el arte y la verdad, y por lo tanto la meditación sobre su esencia, adquieren el mismo peso. Dentro de la nueva existencia histórica convergen desde sí mismos por su propia esencia.

¿De qué tipo es su relación?

Ámbito y contexto de la meditación de Platón acerca de la relación entre arte y verdad

El arte, visto desde el artista, desde el creador, según la indicación de Nietzsche, tiene su realidad en la embriaguez de la vida corporal. El configurar y exponer artístico está, por su propia esencia, fundado en el ámbito de lo sensible; el arte es la afirmación de lo sensible. De acuerdo con la doctrina del platonismo, en cambio, se afirma lo suprasensible como lo que propiamente es. Consecuentemente, el platonismo y Platón tendrían que renegar del arte, de la afirmación de lo sensible, como de un no ente, algo que no debe ser, un μὴ ὄν. En el platonismo, para el cual la verdad es lo suprasensible, la relación con el arte se convierte al parecer en una relación de exclusión, de oposición y desunión, o sea de discrepancia. Si la filosofía de Nietzsche, en cambio, es la inversión del platonismo, y lo verdadero es, por lo tanto, la afirmación de lo sensible, la verdad será lo mismo que lo que afirma el arte: lo sensible. Para el platonismo invertido la relación entre verdad y arte sólo puede tener un carácter de concordia y armonía. En el caso de que en Platón existiera una discrepancia, lo que aún no es evidente, ya que no toda distancia puede comprenderse como discrepancia, ésta tendría que desaparecer con la inversión del platonismo, es decir con la superación de esa filosofía.

Sin embargo, Nietzsche dice que esa relación es una discrepancia, más aún, una discrepancia que provoca pavor. Y habla de una discrepancia que provoca pavor no en la época *anterior* a la inversión propiamente dicha del platonismo, sino precisamente en la época en que esta inversión está decidida para él. En el año 1888 escribe en *El ocaso de los ídolos*:

> «Las razones por las que «este» mundo [es decir el mundo sensible] ha sido designado como aparente fundamentan más bien su realidad; *otra* realidad es absolutamente indemostrable.» (VIII, 81)

En la misma época en que aquí se dice que lo únicamente real, es decir lo verdadero, es el mundo sensible, Nietzsche escribe sobre la relación entre arte y verdad: «y aún hoy [es decir en el otoño de 1888] me encuentro con un pavor sagrado ante esta discrepancia».

¿Dónde hay una vía para acceder al sentido enigmático de estas extrañas palabras acerca de la relación entre arte y verdad? Tenemos que llegar allí, porque sólo desde ese lugar seremos capaces de ver la posición metafísica fundamental de Nietzsche bajo su propia luz. Será conveniente partir de aquella posición filosófica fundamental en la que una discrepancia entre arte y verdad aparece por lo menos como posible, es decir del platonismo.

La pregunta acerca de si en el platonismo existe necesariamente, y por lo tanto realmente, un antagonismo entre la verdad, o sea lo que es verdaderamente, y el arte y lo en él expuesto, sólo puede resolverse a partir de la obra de Platón. Si hay aquí un antagonismo tiene que poder expresarse en una proposición que, al comparar el arte y la verdad, diga lo contrario de lo que decide Nietzsche al evaluar dicha relación.

Nietzsche dice: el arte tiene más valor que la verdad. Platón tiene que decidir: el arte tiene menos valor que la verdad, es decir que el conocimiento de lo que es verdaderamente, que la filosofía. En la filosofía platónica, que suele presentarse como el florecimiento del pensar griego, tiene que llegarse, pues, a un rebajamiento del arte. ¡Y esto entre los griegos, que sin embargo afirmaban y fundamentaban el arte como probablemente ningún otro pueblo occidental! Es un hecho extraño, y no obstante indiscutible. Por eso, ante todo, aunque con la mayor brevedad, tenemos que exponer cómo aparece en Platón ese rebajamiento del arte frente a la verdad, de qué modo resulta necesario.

Pero el propósito de la siguiente indicación no es de ninguna manera sólo el de llegar a conocer la opinión de Platón acerca del arte en este respecto. Quisiéramos conseguir desde Platón, para quien existe una desunión, algo que nos señale dónde y cómo podemos rastrear esa discrepancia en la inversión del platonismo que realiza Nietzsche. De este modo se podrá dar, al mismo tiempo, un significado más pleno y determinado a la etiqueta de «platonismo».

Planteamos dos preguntas:

1) ¿En el ámbito de qué determinaciones se encuentra para Platón lo que denominamos «arte»?

2) ¿En qué contexto se discute la cuestión de la relación entre arte y verdad?

1) Se suele recurrir a la palabra τέχνη corno designación griega de lo que nosotros denominarnos «arte». Más arriba (págs. 85 y ss.) se indicó qué quiere decir τέχνη. Tenemos que tener claro, sin embargo, que los griegos no tenían ninguna palabra que correspondiera a lo que nosotros nos referimos con «arte» en sentido restringido. Esta palabra tiene para nosotros una pluralidad de sentidos que no es, por cierto, casual. Los griegos, maestros del pensar y del decir, llevaron esta pluralidad de sentidos a una pluralidad de palabras unívocas. Si con «arte» aludimos preferentemente a la capacidad en el sentido de entender de algo, del *saber* que conoce algo y por lo tanto lo domina, se trata entonces de lo que los griegos llamaban τέχνη. En este saber se incluye, aunque no es nunca lo esencial, el conocimiento de las reglas y los modos de actuar de un determinado proceder.

Si con «arte» aludimos, en cambio, a la *capacidad* en el sentido de la facultad de ejecución que se ha ido ejercitando y se ha transformado de cierta manera en una segunda naturaleza y en un modo de ser fundamental de la existencia, a la capacidad como la actitud del llevar a cabo, en ese caso el griego dice μελέτη, ἐπιμέλεια, o sea el cuidado [*Sorgsamkeit*]propio del cuidar de algo [*besorgen*] (cfr. Platón, *Rep.*, 374). Este cuidado es más que una solicitud [*Sorgfalt*]ejercitada, es el dominio de sí de la recogida resolución respecto del ente, es la «cura» [*Sorge*]. En este sentido tenemos que comprender la esencia íntima de la τέχνη, para mantenerla alejada de la interpretación posterior puramente «técnica». La unidad de μελέτη y τέχνη designa entonces la posición fundamental de la resolución anticipadora de la existencia para fundar el ente a partir de sí mismo.

Si finalmente aludimos con «arte» a *lo producido por un producir,* a lo allí puesto en tal producir y al producir mismo, entonces el griego habla de ποιεῖν y ποίησις. El hecho de que la palabra ποίησις se haya reservado de manera especial para nombrar la producción de algo en palabras, o sea, el hecho de que ποίησις, como «poesía», se haya convertido preferentemente en el nombre del arte de la palabra, el arte poético, es un testimonio de la posición preeminente que adquiere este arte dentro de la totalidad del arte griego. Por ello tampoco es casual que Platón, cuando lleva a la palabra la relación entre arte y verdad y plantea una decisión de la misma, trate en primer lugar y de manera dominante del arte poético y del poeta.

2) Es necesario considerar previamente el lugar y el contexto en el que Platón plantea la pregunta por la relación entre arte y verdad;

en efecto, la ubicación de esta pregunta determina, dentro del conjunto de las múltiples reflexiones acerca del arte que lleva a cabo Platón, la forma de su interpretación. Platón la plantea en el diálogo que lleva por título Πολιτεία, en el gran diálogo sobre la *República* como forma fundamental de la comunidad humana. Como consecuencia de esto, se ha opinado que Platón pregunta por el arte de modo «político», planteamiento «político» que habría que contraponer a, o por lo menos diferenciar esencialmente de, uno «estético» y por lo tanto «teórico» en un sentido más amplio. Se puede llamar política a la pregunta de Platón por el arte en la medida en que surge en conexión con la πολιτεία, pero entonces, en primer lugar, hay que saber y, en segundo, hay que decir qué significa «político». Si ha de comprenderse como política la doctrina de Platón acerca del arte, la palabra «política» sólo puede entenderse de acuerdo con el concepto que sobre la esencia de la πόλις resulta del diálogo mismo. Esto resulta tanto más necesario cuanto que toda la construcción y el desarrollo del gran diálogo apunta a mostrar que el fundamento que sostiene y la esencia que determina todo ser político consiste en nada menos que en lo «teórico», es decir en el saber esencial acerca de la δίκη y la δικαιοσύνη. Se traduce esta palabra griega por «justicia» y se yerra así su auténtico sentido, en la medida en que se traslada de inmediato lo nombrado al ámbito de lo moral o incluso de lo exclusivamente «jurídico». Pero δίκη es un concepto metafísico, y no originariamente moral; nombra al ser respecto del esencial ajuste de todo ente. Es cierto que, precisamente por la filosofía platónica, la δίκη entra en la ambigua luz de lo moral; pero justamente por eso es más necesario retener también el sentido metafísico, pues de lo contrario no resulta visible el trasfondo griego de este diálogo sobre la república. El saber de la δίκη, de las leyes del ajuste del ser del ente, es la filosofía. Por ello el conocimiento decisivo de todo el diálogo sobre la república reza: δεῖ τοὺς φιλοσόφους βασιλεύειν (ἄρχειν): es esencialmente necesario que los filósofos sean los gobernantes (cfr. *Politeia*, V, 473). Esta proposición no quiere decir: los profesores de filosofía deben dirigir los asuntos del Estado, sino: los modos de comportamiento fundamentales que sostienen y determinan a la comunidad tienen que estar fundados en el saber esencial, en el supuesto, claro, de que la comunidad, en cuanto orden del ser, se funde desde sí misma y no quiera tomar sus criterios de un orden diferente. La libre autofundación de la existencia histórica se coloca a sí

misma bajo la jurisdicción del saber, y no de la fe, en la medida en que por ésta se entienda una manifestación divina de la verdad autorizada por una revelación. Todo saber es en el fondo vinculación al ente sacado a la luz por él mismo. El ser se vuelve visible, para Platón, en las «ideas». Ellas son el ser del ente y así ellas mismas lo que es verdaderamente, lo verdadero.

Así pues, si se quiere decir que Platón pregunta aquí por el arte de modo político, esto sólo puede significar que evalúa el arte respecto de su puesto en el estado en referencia a la esencia y fundamento que sostiene a este último, es decir al saber de la «verdad». Este preguntar por el arte es «teórico» en grado sumo. La distinción entre un preguntar político y un preguntar teórico pierde aquí todo sentido.

Ahora bien, el hecho de que la pregunta de Platón por el arte se convierta en el comienzo de la «estética» no se funda en que sea en general teórica, es decir en que surja de una interpretación del ser, sino en que lo «teórico», en cuanto captación del ser del ente, se basa en una *determinada* interpretación del ser. La ἰδέα, el aspecto visto, caracteriza al ser y, más precisamente, lo caracteriza para ese tipo de ver que en lo visto en cuanto tal reconoce la pura presencia. «Ser» está en una relación esencial con el mostrarse y el aparecer, el φαίνεσθαι del ἐκφανές, es de cierto modo equivalente a él. La captación de las ideas en cuanto ideas, en lo que hace a su posibilidad de llevarla a cabo, aunque no respecto de su finalidad, está fundada en el ἔρως, en aquello que corresponde a la embriaguez en la estética de Nietzsche. La idea más amada y anhelada en el ἔρως, y colocada por lo tanto en una referencia fundamental, es aquella que, al mismo tiempo, aparece y brilla con la mayor luminosidad. Esto ἐρασμιώτατον, que es al mismo tiempo εκφανέστατον, se muestra como la ἰδέα τοῦ καλοῦ, la idea de lo bello, la belleza.

Platón trata de lo bello y del eros sobre todo en el *Banquete*. El planteamiento de la *República* y el del *Banquete* se funden en el *Fedro* en una base originaria y al mismo tiempo en vista a las cuestiones fundamentales de la filosofía. Platón ofrece aquí su más profundo y más amplio preguntar acerca del arte y de lo bello en la forma más estricta y más armónica. Se hace alusión a esto para que no olvidemos ya ahora que las consideraciones sobre el arte de la *República*, las únicas importantes para nosotros por el momento, no constituyen la totalidad de la meditación platónica al respecto.

¿Pero cómo se llega, en el contexto de la pregunta conductora del diálogo sobre la república, a la pregunta por el arte? Se pregunta allí por la construcción de la comunidad, qué debe tener en ella como totalidad un carácter conductor para el todo, y qué forma parte constituyente de ella en cuanto algo posible de ser conducido. No se describe una forma de estado existente, tampoco se inventa la imagen ideal de un estado futuro, sino que, a partir del ser y de la relación fundamental del hombre a él, se proyecta el orden interno de la comunidad. Se fijan los criterios y los principios educativos para la recta participación en la comunidad y para la existencia práctica. En el desarrollo de este cuestionar surge, entre otras, la pregunta: ¿el arte, y especialmente el arte poético, también forma parte de la comunidad, y de qué manera? Esta cuestión constituye el objeto del diálogo en el tercer libro (1-18). Allí se muestra, aunque sólo a modo de indicación preliminar, que lo que el arte aporta y da es siempre una exposición de lo que es; no es inactivo, pero su producir y su hacer, el ποιεῖν, es sólo μίμησις, imitar, copiar y traducir en imágenes, poetizar [*Dichten*] en el sentido de inventar [*Erdichten*]. Por eso lleva en sí constantemente el peligro del engaño y la mentira. Por la propia esencia de su hacer no tiene ninguna referencia inmediata, determinante, a lo verdadero y a lo verdaderamente ente. De esto se desprende ya por principio lo siguiente: en el orden jerárquico de las diferentes formas de operar y de los diferentes modos de actuar que se dan dentro de la comunidad y para ella, el arte no puede ocupar un rango superior. Si se lo admite en su interior, será sólo en la medida en que su papel esté estrictamente delimitado y su hacer esté sometido a determinadas exigencias y prescripciones que resulten de las leyes directrices del ser del estado.

Desde aquí se puede ver que sólo es posible decidir sobre la esencia del arte y sobre el limitado carácter esencial que posee dentro del estado a partir de la relación originaria y propia con el ente, en cuanto es lo que establece el criterio de medida, o sea, a partir de la relación que sabe acerca de la δίκη, acerca de aquello que se ajusta o desajusta respecto del ser. Por eso, después de estos diálogos preliminares sobre el arte y los otros modos de operar dentro del Estado, se pasa a la pregunta por la relación fundamental con el ser, a través de ella a la pregunta por el verdadero comportamiento respecto del ente, y así a la pregunta por la verdad. Siguiendo el camino de estos diálogos nos encontramos al comienzo del libro séptimo con la con-

sideración de la esencia de la verdad basada en la alegoría de la caverna. Sólo después de que, habiendo recorrido este largo y ancho camino, se ha determinado que la filosofía es el saber soberano acerca del ser del ente, se llega, volviendo sobre ellas, a la fundamentación de las proposiciones que habían sido formuladas de manera sólo preliminar, y entre ellas de aquellas que se referían al arte, lo que sucede en el décimo y último libro.

Allí se muestra: en primer lugar, qué quiere decir que el arte sea μίμησις, y a continuación, por qué, de acuerdo con ese carácter, no puede tener más que una posición subordinada. Allí se decide (aunque sólo en un determinado respecto) acerca de la relación metafísica entre arte y verdad. Seguiremos brevemente la cuestión principal tratada en el libro décimo, sin entrar en los detalles que ofrece el curso del diálogo, y sin dirigirnos tampoco a los cambios y radicalizaciones que experimenta lo aquí tratado en los diálogos tardíos de Platón.

Como presuposición se mantiene incólume que todo arte es μίμησις. Traducimos esta palabra por «imitación». Al comenzar el libro décimo se pregunta qué es esa μίμησις. Con facilidad estamos inclinados a ver aquí de inmediato una representación «primitiva» del arte, o por lo menos una representación unilateral en el sentido de la corriente artística que se denomina «naturalismo», o sea una reproducción de lo dado. Es preciso evitar de antemano estas dos opiniones. Pero más errónea aún es la opinión de que comprender al arte como μίμησις es una presuposición arbitraria; en efecto, precisamente con la elucidación de la esencia de la μίμησις que se lleva a cabo en el libro décimo no se quiere sólo aclarar la palabra sino perseguir la cosa nombrada en lo que hace a su posibilidad interna y a los fundamento que la sustentan. Éstos no son sino las representaciones fundamentales del ente en cuanto tal propias de los griegos, su comprensión del ser. Puesto que la cuestión de la verdad está hermanada con la cuestión del ser, en la base de la interpretación del arte como μίμησις se encuentra el concepto de verdad griego. Sólo sobre esa base la μίμησις adquiere sentido y peso, pero también necesidad. Esta indicación es necesaria para que adoptemos inmediatamente la perspectiva adecuada para las consideraciones siguientes. Lo que en ellas se trata, después de más de dos mil años de tradición y de acostumbramiento del pensar y el representar, no son para nosotros casi más que lugares comunes. Pero visto desde la época de

Platón, todo ello es un descubrimiento primero y un decir que da una medida. Para corresponder con el temple del diálogo haríamos bien, pues, en dejar de lado por un momento nuestra aparente mayor inteligencia y la superioridad de «ya» saber. Hay que renunciar aquí, sin embargo, a recorrer íntegramente toda la sucesión de pasos del diálogo.

La República de Platón: la distancia del arte (mimesis) respecto de la verdad (idea)

Fijemos nuevamente la pregunta: ¿Cómo se relaciona el arte con la verdad? ¿Dónde está el arte en esta relación? El arte es μίμησις. A partir de la esencia de la μίμησις tiene que poder apreciarse su relación con la verdad. ¿Qué es μίμησις? Sócrates le dice a Glaucón (595 c): μίμησιν ὅλως ἔχοις ἄν μοι εἰπεῖν ὅτι ποτ᾽ ἐστίν οὐδὲ γάρ τοι αὐτὸς πάνυ τι συννοῶ τί βούλεται εἶναι. «¿Puedes decirme qué es, vista en conjunto, la imitación? Pues yo mismo no comprendo bien qué quiere decir.»

Así comienzan ambos a dialogar, ἐπισκοποῦντες, «manteniendo fija la mirada en la cosa misma nombrada por la palabra», ἐκ τῆς εἰωθυίας μεθόδου, «en cuanto están en camino persiguiendo la cosa de la manera acostumbrada», que es lo que significa la palabra griega «método». La manera acostumbrada de proceder es el modo que Platón emplea para preguntar por el ente en cuanto tal. Platón habla de ello repetidamente en sus diálogos. El método, el modo de su preguntar no fue en ningún momento una técnica rígida sino que iba desarrollándose en la medida en que avanzaba en dirección del ser. Por ello, cuando en el pasaje que consideramos, el método se resume en una proposición esencial, esa caracterización del pensamiento platónico acerca de las ideas corresponde al estadio que alcanza su filosofía con la elaboración del diálogo sobre la *República,* que no es de ninguna manera el grado más alto. Esta caracterización del método es de especial importancia en el contexto de las cuestiones que ahora nos ocupan.

Sócrates (es decir Platón) dice acerca de esto (596 a): εἶδος γάρ πού τι ἓν ἕκαστον εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλά, οἷς

ταὐτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν. «Estamos acostumbrados a ponernos (a hacer yacer ante nosotros) un εἶδος, algo en cada caso uno, en referencia al ámbito (περί) de los muchos a los que en cada caso atribuirnos el mismo nombre.» εἶδος no significa aquí concepto, sino el aspecto de algo. En el aspecto, esta o aquella cosa no está presente en su particularidad sino en lo que ella es. Pre-senciar [*An-wesen*] quiere decir ser; el ser es percibido, por lo tanto, en el a-vistar [*Er-blicken*] el aspecto. ¿Cómo ocurre esto? Se pone en cada caso un aspecto. ¿Cómo se entiende esto? Parece natural que la frase citada, que tiene la función de describir el método de modo resumido, sea explicitada del siguiente modo: para una multiplicidad de cosas singulares, por ejemplo casas singulares, se pone la idea (casa). Con esta representación corriente del modo platónico de pensar las ideas no captamos, sin embargo, el núcleo del método. No se trata simplemente de la posición del εἶδος, sino de ese planteamiento por el cual, y sólo por el cual, aquello que sale al encuentro es puesto en su múltiple singularidad frente a la unidad del εἶδος e, inversamente, éste es puesto frente a aquél y, así, ambos en su relación recíproca. Lo puesto, lo inicialmente planteado, es decir lo asentado y representado para el mirar, no es sólo la idea, sino previamente la multiplicidad de lo singular como algo relacionable con lo uno de su aspecto unitario. El proceder es, por lo tanto, un establecerse entre los múltiples singulares y lo en cada caso uno de la «idea», para captar a ambos con la mirada y determinar su relación recíproca.

La indicación esencial respecto de este proceder la proporciona el lenguaje, a través del cual el hombre se comporta en general respecto del ente. En la palabra, y más precisamente en la palabra inmediatamente dicha, se cruzan ambas direcciones del mirar: por un lado la que se dirige a lo que en cada caso se alude inmediatamente —esta casa, esta mesa, esta cama— y por otro la que se dirige a aquello como lo cual es aludido eso singular en la palabra: esto como casa, en vista de su aspecto. Sólo si interpretamos de esta manera la proposición acerca del «método» acertaremos con su pleno sentido platónico. Hace ya mucho tiempo que estamos acostumbrados a mirar lo singular múltiple refiriéndolo inmediatamente a su universalidad. Pero que aquí lo singular múltiple aparezca, en cuanto tal, en el círculo visual de su aspecto en cuanto tal, en ello consiste el descubrimiento platónico. Sólo si somos capaces de volver a realizarlo, la proposición sobre el «método» que hemos citado podrá guiarnos

correctamente en el proceso que ahora tenemos que emprender para perseguir la noción de μίμησις.

Ésta quiere decir imitar, es decir ex-poner [*dar-stellen*] y producir [*her-stellen*] algo tal como es otra cosa. El imitar se mueve en el ámbito del pro-ducir, tomado éste en sentido muy amplio. Lo próximo es, entonces, que llegue a la mirada una multiplicidad de cosas producidas, y que no llegue en la desordenada confusión de una multiplicidad arbitraria sino como lo singular múltiple que designamos ya con *un* nombre. Algo así producido de modo múltiple son, por ejemplo, τὰ σκεύη, «los enseres» que encontramos en uso de mútiples maneras en muchas casas. πολλαί πού εἰσι κλῖναι καὶ τράπεζαι (596 b), «hay allí múltiples camas y mesas, es decir, muchas en cuanto al número y muchas en cuanto a su apariencia inmediata». Pero no se trata de esa comprobación, de que las camas y mesas que están allí sean muchas y no pocas, sino que la mirada se dirige inmediata y exclusivamente a aquello que en esa comprobación está ya implícitamente puesto: muchas camas, muchas mesas y sin embargo, y precisamente, sólo *una* ἰδέα de cama y sólo *una* ἰδέα de mesa. Lo en cada caso uno del aspecto no es sólo lo numéricamente uno sino, previamente, lo uno en el sentido de lo uno y lo mismo, lo uno que permanece en todas las variaciones de los productos, lo que conserva su existencia consistente. En el aspecto se muestra aquello que lo que sale al encuentro «es». Por eso, visto platónicamente, a ser le corresponde la consistencia.Todo lo que deviene y se transforma, en cuanto inconsistente, no tiene ser. Por consiguiente, en el sentido del platonismo, «ser» está siempre en oposición excluyente respecto del «devenir» y el cambio. Nosotros, en cambio, estamos acostumbrados actualmente a hablar de lo que se transforma, de lo que sucede, como de algo que también es «real», e incluso como lo «real» y lo propiamente ente. Nietzsche, por el contrario, cuando dice «ser», lo entiende siempre, incluso después de la inversión del platonismo, en sentido platónico, es decir en contraposición al «devenir».

Ἀλλὰ ἰδέαι γέ που περὶ ταῦτα τὰ σκεύη δύο, μία μὲν κλίνης, μία δὲ τραπέζης. Pero las ideas, para el ámbito de estos enseres, son ciertamente dos, una en la que se muestra «cama», otra en la que se muestra «mesa».» Aquí se señala claramente que la consistencia y la mismidad de las «ideas» es siempre περὶ τὰ πολλά, «*para* el ámbito de muchos y *como* lo que los circunscribe», y no es, por lo tanto, cualquier consistencia indeterminada y arbitraria. Pero con esto la mira-

da filosófica aún no ha llegado al final, sino que sólo ha ganado la perspectiva para preguntar: ¿qué ocurre con la multiplicidad de objetos producidos, con esos enseres, respecto de su «idea» respectiva? Esta pregunta se plantea para llegar a saber algo de la μίμησις. Se requiere, por lo tanto volver a observar con mayor precisión dentro del horizonte visual que se ha conquistado, partiendo nuevamente de los múltiples enseres. Éstos no están simplemente allí delante, sino que se encuentran disponibles para el uso o inmediatamente en uso. «Son» en vistas a éste; en cuanto cosas producidas, han sido hechas para el uso general en el ser uno con otro de quienes viven en común. Estos que viven unos con otros constituyen el δήμος, el «pueblo», dicho en el sentido del público ser-uno-con-otro, con conocimiento recíproco y mutua integración. Para él están hechos los enseres. Por eso, quien fabrica tales utensilios es llamado δημιουργός, el obrero, productor, hacedor de algo en referencia al δήμος. En alemán tenemos aún una palabra para ello, aunque poco usada y limitada a un ámbito determinado: el *Stellmacher* es el que hace [*macht*] productos [*Gestelle*], aludiendo aquí a los armazones o chasis de carros, con lo que se designa al carretero. ¡Que los enseres y productos los hace el hacedor de productos no parece ciertamente una gran sabiduría! Claro que no.

Y sin embargo, las cosas más simples deben pensarse a fondo atendiendo a la más simple claridad de sus relaciones. En ese sentido, el hecho cotidiano de que el hacedor de productos *[Stellmacher]* produzca [*her-stellt*] productos *[Gestelle]* da algo que pensar a un pensador como Platón. En primer lugar, lo siguiente: que al producir una mesa, el carpintero actúa de manera tal que προς την ἰδέαν βλέπων ποιεῖ, que hace esta o aquella mesa «mirando la idea». Tiene «en la vista» qué aspecto tiene en general una mesa. ¿Y este aspecto de algo así como una mesa? ¿Qué pasa con él visto desde el producir? ¿Es también producido por el carpintero? No. οὐ γάρ που την γε ἰδέαν αυτήν δημιουργεῖ οὐδεῖς τῶν δημιουργών «pues nunca produce uno de los artesanos la idea misma». ¡Cómo habría de elaborar una idea con hacha, sierra y cepillo! Aquí se muestra un fin (un límite) insuperable para toda «práctica», y se muestra *exactamente en aquello de que necesita* para poder ser «práctica». Porque tan esencial como el hecho de que el carpintero no puede elaborar la idea con sus herramientas es el que tiene que mirar hacia la idea para ser el que es, el que produce mesas. Así pues, el ámbito de un taller se extiende esen-

surge de la tierra, las plantas y los animales, y todo lo demás»; και ἑαυτὸν, «e incluso a sí mismo», y además la tierra y el cielo, και θεοῦς, «y hasta los dioses», y todo lo que está en el cielo y en el mundo subterráneo. ¡Pero este productor que está por encima de todo ente, incluso por encima de los dioses, sería el auténtico taumaturgo! Y sin embargo, este δημιουργός existe, no es nada inusual, cada uno de nosotros está en condiciones de llevar a cabo este producir. Todo depende sólo de que prestemos atención a τίνι τρόπω ποιεί, «al modo en qué produce».

Al reflexionar sobre lo producido y la producción hay que prestar atención al τρόπος. Solemos traducir esta palabra griega, correcta pero insuficientemente, por «modo», «manera»; τρόπος quiere decir: cómo uno esta inclinado, hacia dónde se gira, dónde se detiene, en qué se emplea, a qué permanece referido y ligado, hacia dónde tiende. ¿Qué significa esto en el ámbito del producir? Puede decirse que el modo en el que procede el zapatero es diferente del modo según el cual opera el carpintero. Ciertamente, pero la diferencia se determina aquí a partir de lo que debe producirse, a partir del material exigido por ello y de la elaboración requerida por éste. Y sin embargo, en todos estos modos de producir reina el mismo τρόπος. ¿En qué sentido? Esto es lo que establecerá la continuación del diálogo, que ahora tenemos que seguir.

Και τίς ό τρόπος ούτος; «¿Y qué τρόπος es ese que posibilita un producir que está en condiciones, en la extensión aludida, no limitada ya por nada, de producir ἅπαντα, "todas las cosas"?» Este τρόπος no presenta dificultad alguna; de acuerdo con él se puede producir de inmediato y en cualquier lugar. τάχιστα δε που εἰ᾽θέλεις λαβὼν κάτοπτρον περιφέρειν πανταχῇ (596 d), «pero con la mayor rapidez si tomas simplemente un espejo y lo giras en todas direcciones».

ταχύ μὲν ἥλιον ποιήσεις και τὰ ἐν τω οὐρανῳ, ταχὺ δὲ γήν, ταχύ δε σαυτόν τε και τάλλα ζώα και σκεύη φυτά και πάντα ὅσα νυνδή ἐλέγετο. «Rápidamente producirás así el sol y lo que está en el cielo, rápidamente también la tierra, y rápidamente te producirás también a tí mismo, así como producirás los otros seres vivientes y los utensilios y las plantas y todo aquello de lo que hablábamos.»

En este giro del diálogo vemos lo esencial que es pensar de antemano el ποιεῖν —el «hacer»— en sentido griego, *cómo pro-ducir*. Este producir del aspecto es lo que lleva a cabo el espejo; hace que todo ente, tal como es en su aspecto, sea presente.

Pero éste es también el lugar para destacar una importante distinción en el τρόπος del producir. Sólo ella permite un concepto más preciso del δημιουργός y, consecuentemente, de la μίμησις, del imitar, del «re-hacer» [*Nach-machen*]. Si quisiéramos comprender el ποιεῖν —«hacer»— en el sentido indeterminado de fabricar, el ejemplo del espejo no tendría fuerza alguna, ya que el espejo no fabrica el sol. Si comprendemos, en cambio, el pro-ducir de modo griego en el sentido de aportar la idea (de aportar el aspecto de algo en algo diferente, de cualquier modo que sea), entonces sí el espejo ***pro-duce*** el sol en ese determinado sentido.

Por eso, en referencia al girar del espejo y respecto del reflejar, Glaucón tiene que conceder de inmediato: Ναί, «ciertamente», se trata de un producir el «ente»; no obstante, observa: φαινόμενα, οὐ μεντοι οντα γέ που τη ἀληθείᾳ. (Mas lo que se muestra en el espejo) «*sólo* tiene el aspecto de, pero no es, sin embargo, algo presente en el desocultamiento» (es decir no disimulado por el «mero tener el aspecto de», por el parecer). Sócrates muestra su acuerdo: καλώς - και εἰς δέον ερχη τω λόγω «bien, y con ese decir vas al encuentro de lo que corresponde (a la cosa)». El reflejo produce ciertamente al ente como lo que se muestra, pero no como ente en el des-ocultamiento, de modo no disimulado. Se encuentran aquí, uno frente a otro, ὄν φαινόμενον y óν τη ἀληθείᾳ: el ente como lo que se muestra y el ente como lo no disimulado; no se trata de ningún modo de φαινόμενον en cuanto «apariencia» e ilusoriedad por un lado, y óν τη αλήθεια en cuanto «ser» por el otro, sino, en ambos casos, de óv, lo presente, pero en modos diferentes del presenciar. ¿Pero no es lo mismo lo que se muestra y lo no disimulado? Sí y no. Lo mismo en cuanto a lo *que* presencia (casa) y lo mismo en la medida en que en ambos casos se trata de una presencia, pero sin embargo el τρόπος es diferente. En un caso la «casa» está presente en su mostrarse al aparecer en y por medio de la superficie metálica del espejo; en el otro, la «casa» está presente mostrándose en la madera y la piedra. Cuanto más rigurosamente mantengamos la mismidad, más clara tiene que volverse la diferencia. Platón lucha aquí para aprehender los diferentes τρόπος, es decir, al mismo tiempo y sobre todo, para determinar aquel «modo» en el que el óv mismo se muestre con mayor pureza, o sea, que no se muestre por medio de otro sino de manera tal que su aspecto, εἶδος, constituya el ser. Este mostrarse es el εἶδος en cuanto ἰδέα.

Han resultado dos modos de presencia, la casa (es decir la ἰδέα) se muestra en el espejo o en la «casa» existente misma. En consecuencia, tienen que diferenciarse y precisarse dos modos de producción y de productor. Si a todo pro-ductor se lo denomina δημιουργός, el que refleja será una determinada especie de δημιουργός. Por eso agrega Sócrates: τῶν τοιούτων γαρ οἶμαι δημιουργῶν καὶ ό ζωγράφος ἐστίν. «A esta especie de pro-ductores —la especie de los que reflejan— creo que pertenece también el pintor.» El artista deja que se presente el ente, pero en cuanto φαινόμενα, «mostrándose en su aparecer a través de otro»; οὐκ αληθή ποιεῖ ά ποιεῖ, «lo que produce no lo produce como desoculto». No produce el εἶδος. καίτοι τρόπω γέ τινι και ό ζωγράφος κλίνην ποιεί. «No obstante, también el pintor produce (una) cama», τρόπω τινί, «de cierto modo». El τρόπος se refiere aquí al modo de la presencia de lo óv (de la ἰδέα), y con ello a aquello en lo cual y a través de lo cual el ὄν se produce como ἰδέα y se conduce a la presencia. El τρόπος es en un caso el espejo, en el otro la superficie pintada, en el otro la madera en las que la mesa llega a la presencia.

Al instante se dice: unos hacen cosas «aparentes», otros cosas «reales». Pero la cuestión es: ¿qué quiere decir allí «real»? ¿Y la mesa fabricada por el carpintero es para los griegos la mesa «real», la que es? Preguntado de otro modo: ¿al fabricar esta y aquella mesa, produce el carpintero la mesa que es, o bien el fabricar es un ocasionar de un tipo tal que no es nunca capaz de producir la mesa «misma»? Ya hemos oído cómo hay algo que él *tampoco* pro-duce, y que en cuanto fabricante, con los medios de que dispone, tampoco puede pro-ducir: οὐ το εἶδος (τὴν ἰδέαν) ποιεί, «pero no produce el puro aspecto en sí (de algo así como una cama)». Lo presupone como algo dado, y por lo tanto como algo que le es entregado y está producido para él.

¿Qué es entonces este είδος, en sí mismo y en relación con la cama singular que produce el fabricante? το είδος... δ δή φαμεν είναι δ᾽ ἔστι κλίνη «el aspecto, del cual ciertamente decimos que es aquello que la cama es», por lo tanto aquello *que* ella es en cuanto tal: el δ εστι, *quid est, quidditas*, el «qué». Es manifiestamente lo esencial del ente, aquello por medio de lo cual «primera y finalmente es», τελέως ὄν (597 a). Ahora bien, si el artesano precisamente no produce el είδος en sí, sino que sólo dirige hacia él su mirada como algo que le es ya siempre entregado, y si el είδος es lo propiamente

ente en el ente, entonces el artesano no produce el ser del ente sino siempre sólo este o aquel ente, οὐχ δ' ἔστι κλίνη, ἀλλά κλίνην τινά «no el qué-es de la cama sino una determinada cama».

Así pues, el artesano, que ciertamente interviene y actúa en la realidad palpable, tampoco está ante el ente mismo, ante el ὄν τῃ ἀληθείᾳ. Por eso dice Sócrates: μηδὲν ἄρα θαυμάζωμεν εἰ καὶ τούτο (το εργον του δημιουργοῦ) ἀμυδρόν τι τυγχάνει ον πρὸς ἀλήθειαν, «para nada deberemos sorprendernos si también esto (lo fabricado por el artesano) se revela como algo oscuro y pálido en relación con el desocultamiento». La madera de la cama y la masa de piedra de la casa hacen aparecer en cada caso la ἰδέα, y sin embargo ese pro-ducir es un oscurecerse y un empalidecerse del brillo originario de la ἰδέα. De este modo, lo que nosotros llamamos la casa «real» cae de cierto modo al mismo nivel que la imagen de la casa en el espejo o que una pintura. La palabra griega ἀμυδρόν es difícil de traducir: en primer lugar significa un oscurecimiento y una disimulación de lo que presencia. Pero este oscurecer es además, respecto de lo no disimulado, algo pálido y débil; no posee la fuerza interna del presenciar del ente mismo.

Sólo ahora se ha alcanzado el punto en el que Sócrates puede exhortar, recurriendo a lo que se acaba de discutir, a que se intente elucidar la esencia de la μίμησις. Con este fin, recapitulemos lo logrado hasta el momento, caracterizándolo de modo más preciso.

El punto de partida de la consideración constató que hay, por ejemplo, una multiplicidad de camas singulares instaladas en las casas. Esta multiplicidad es fácil de ver, sobre todo si se mira sin mucha atención. Por eso dice Sócrates (Platón) al comienzo del diálogo, haciendo una profunda e irónica referencia a lo que sigue, que es adonde estamos a punto de llegar (596 a): πολλά τοι ὀξύτερον βλεπόντων ἀμβλύτερον ὁρῶντες πρότεροι εἶδον. «Pues ven muchas y múltiples cosas aquellos que ven con ojos débiles, más que quienes miran con mayor agudeza». Los que miran con mayor agudeza ven menos, pero ven en cambio lo esencial y lo simple. No se pierden en la mera multiplicidad, que es inesencial. Los ojos débiles ven una diversidad innumerable de camas singulares y diferentes. Los ojos agudos ven otra cosa, incluso, o precisamente, cuando se detienen ante una única cama que está allí delante. Para los ojos débiles, lo múltiple se convierte cada vez más sólo en variedad, lo que se tiene por «mucho», por una riqueza; para los ojos agudos, en cambio, lo simple se simplifica. En esa simplificación surge lo por esencia plural.

Esto quiere decir: lo primero (uno), pro-ducido por el dios, el (puro) aspecto uno y mismo, la idea; lo segundo, lo fabricado por el carpintero; lo tercero, lo formado por el pintor. En la palabra κλίνη se nombra algo simple, pero τριτταί τινες κλῖναι αυται γίγνονται (597 b). Tenemos que traducir: «de cierto modo han resultado aquí una primera, una segunda y una tercera cama». μία μεν ή εν τη φύσει ούσα, «pues *una* es la que es en la naturaleza». Vemos que con esta traducción no avanzamos. ¿Qué puede querer decir aquí φύσις, «naturaleza»? En la naturaleza no aparecen camas, no crecen como los árboles y los arbustos. φύσις, aún para Platón, y sobre todo en el primer inicio de la filosofía griega, significa el surgir, tal como surge la rosa, como se muestra desplegándose desde sí misma. Lo que nosotros llamamos «naturaleza», el paisaje, la naturaleza que está allí afuera, es sólo un campo especialmente determinado de la naturaleza, de la φύσις, en sentido esencial, de acuerdo con el cual quiere decir: lo que presencia desplegándose a partir de sí mismo. φύσις, es la inicial palabra fundamental griega para el ser mismo, en el sentido de la presencia que surge de sí y de ese modo impera.

ή εν τη φύσει ούσα, «la cama que es en la naturaleza» quiere decir: lo que esencia en el puro ser como lo que presencia a partir de sí, lo que sale de sí, se opone a lo que sólo es pro-ducido por medio de otro. ή φύσει κλίνη: lo que se pro-duce a sí mismo inmediatamente a partir de sí en su puro aspecto. Lo que así presencia es la simple visión de un εἶδος, la visión pura que no pasa a través de otro, es decir, la ἰδέα. El hombre no es capaz de hacer que ésta reluzca, que surja, φύει. El hombre no puede producir la ἰδέα, sólo puede ser conducido ante ella. Por eso dice Sócrates de la φύσει χλίνη: ἥν φαῖμεν αν, ὡς ἐγῷμαι, θεόν έργάσασθαι, «de la que podríamos decir, según creo, que un dios la ha producido y entregado».

μία δε γε ην ό τέκτων. «Otra cama es, sin embargo, la que hace el carpintero.» μία δε ην ό ςωγράφος. «Y otra diferente la que lleva a cabo el pintor.»

Esta triplicidad de la cama única y, naturalmente, de todo ente singular existente, queda recogida en la frase siguiente: Ζωγράφος δή, κλινοποιός, θεός, τρεῖς οὗτοι έπιστάται τρισιν εἴδεσι κλινών, (597 b). «Por lo tanto estos tres, el pintor, el fabricante de camas y el dios, son έπιστάται, aquellos que se atribuyen, que presiden tres modos del aspecto de la cama». Cada uno de ellos preside un modo diferente del mostrarse y dirige a éste la mirada a su manera, es quien

inspecciona, vigilando y dominando el mostrarse. Si se traduce simplemente εἶδος por «especie» —tres especies de cama— lo decisivo queda oculto, porque aquello a lo que apunta Platón es a hacer visible cómo «lo mismo» se muestra aquí de manera diferente: tres modos del mostrarse y por lo tanto de la presencia y por consiguiente tres flexiones de ser mismo. Lo que importa es la unicidad del carácter fundamental que se mantiene a través de todas las diferencias, o sea, que se mantiene de modo constante en el mostrarse: tener tal y cual aspecto y presenciar en el aspecto.

Prestemos atención a algo que ha acompañado continuamente la consideración anterior: siempre que se hablaba de lo que propiamente es, se hablaba de óv τῇ ἀληθείᾳ, de lo que es «en verdad». Pero «verdad», entendido de modo griego, significa: no-disimulación, apertura, en referencia a lo que se muestra mismo.

La interpretación del ser como εἶδος, como presenciar en el aspecto, presupone la interpretación de la verdad como ἀλήθεια, como no-disimulación. Hay que tenerlo en cuenta si queremos interpretar de modo correcto, es decir griego, la relación entre arte (μίμησις) y verdad en la concepción de Platón. Sólo en este ámbito surgen sus preguntas. Y de él reciben la posibilidad de las respuestas.

De este modo, aquí, en la cima de la interpretación platónica del ser del ente como ἰδέα, surge de inmediato la pregunta: ¿por qué el dios ha hecho que se origine sólo una ἰδέα para cada ámbito de cosas singulares, por ejemplo para las camas? ε'ίτε οὐκ έβούλετο, ε'ίτε τις ἀνάγκη έπήν μη πλέον ή μίαν ἐν τη φύσει άπεργάσασθαι αυτόν κλίνην, «o bien no quería, o bien estaba sometido a una cierta necesidad de no admitir más que una cama que surgiera en su aspecto», δύο δε τοιαῦται ή πλείους ουτε ἐφυτεύθησαν ὑπὸ τοῦ θεού ούτε μη φυῶσιν. «Dos o más ideas de este tipo no han sido originadas por el dios ni lo serán jamás.» ¿Cuál es la razón de esto? ¿Por qué entre las ideas hay siempre una sola para cada cosa?

Expongamos brevemente la respuesta de Platón volviendo la mirada a la comentada esencia de lo verdadero, a su carácter único e inalterable.

¿Qué ocurriría si para una cosa y su variedad —casa y casas, árbol y árboles, animal y animales— el dios hiciera surgir varias ideas. Respuesta: εἰ δύο μονάς ποιήσειεν, πάλιν αν μία άναφανείη ης ἐκεῖναι αν αϋ άμφότεφαι το είδος εχοιεν. και εἴη αν δ εστίν κλίνη ἐκείνη ἀλλ᾽ ούχ αἱ δύο . «Si en lugar de una sóla "idea" casa

hiciera surgir aunque más no fuera dos, aparecería nuevamente una cuyo aspecto tendrían que tener como propio esas dos, y el ser-qué de la cama o de la casa sería entonces esta única, y no aquellas dos.» La unidad y el carácter único pertenece, por lo tanto, a la esencia de la ἰδέα. ¿Dónde radica entonces para Platón la razón de la unicidad que posee en cada caso la idea (la esencia)? No en que, una vez puestas dos ideas, éstas harían surgir por encima suyo una más elevada sino en que el dios, al haber sabido que el representar se eleva de una multiplicidad a una unidad, βουλόμενος είναι ὄντως κλίνης ποιητὴς όντως κλινοποιός τις μίαν φύσει αυτήν ἔφυσεν (597 d), «quiere ser el esencial productor de la cosa esencial y no de una cosa singular cualquiera, no como un fabricante de camas». Porque el dios quiere ser un dios así, por eso hace que las camas, por ejemplo, surjan «en la unidad y unicidad de la esencia». ¿De acuerdo con ello, en qué se funda en última instancia para Platón la esencia de la idea y por lo tanto del ser? En la posición de un creador cuya esencialidad sólo aparece salvada si lo que crea es en cada caso algo uno y único, con lo que al mismo tiempo se tiene en cuenta la citada elevación desde la representación de una multiplicidad a la representación de lo uno que le corresponde.

La fundamentación de esta interpretación del ser remite a la posición de un creador y a la pre-suposición de algo uno que unifica en cada caso la multiplicidad. Para nosotros, se oculta aquí la pregunta: ¿De qué modo se copertenecen ser como presenciar y dejar presenciar, por una parte, y lo uno como aquello que unifica, por otra? ¿El retroceso a un creador contiene una respuesta a esta pregunta o, por el contrario, la pregunta queda sin preguntar porque ni ser está pensado a fondo como presenciar ni el unificar de lo uno está determinado en referencia al ser como presenciar?

Todo ente singular, lo que nosotros hoy, en cuanto eso singular, tomamos por lo «propiamente real», se muestra en tres modos del aspecto. De acuerdo con ello, puede ser llevado a mostrarse, es decir pro-ducirse, en tres modos. También hay, entonces, tres tipos de productores:

1) El dios; es el que hace surgir la esencia, φύσιν φύει. Por ello se le lama φυτουργός, el que procura el surgir del aspecto puro y lo mantiene preparado para el que el hombre pueda observarlo.

2) El artesano; es el δημιουργός κλίνης, produce una cama de acuerdo con su esencia, pero la hace aparecer en la madera, es decir

en aquello en lo que la cama está a disposición para el uso general como esta cama en cada caso singular.

3) El pintor; es el que lleva la cama a mostrarse en la imagen. ¿Puede denominársele aún δημιουργὸς, trabaja también para el δῆμος, para el ser uno con otro y para el uso público de las cosas? ¡No! Porque ni pone a disposición la esencia pura como el dios —antes bien la oscurece en la materialidad del color y la superficie—, ni pone lo que ha realizado, en cuanto lo que ello es, a disposición para el uso. El pintor no es δημιουργός, sino μιμητής οὗ ἐκεῖνοι δημιουργοί, un imitador de eso por referencia a lo cual aquellos son pro-ductores para lo público. ¿Qué es, en consecuencia, el μιμητής? El imitador es ό του τρίτου γεννήματος ἀπὸ τῆς φύσεωος (597 e): es επιστάτης «preside y domina» un modo en el que el ser, la ἰδέα, es llevada al aspecto, al εἶδος. Lo que él fabrica, la pintura, es το τρίτον γέννημα, «la tercera pro-ducción», la tercera ἀπὸ τῆς φύσεως, «contando desde el puro surgir de la idea como primera». En la mesa pintada se muestra de cierto modo la mesa en general, es decir, de cierto modo, su ἰδέὰ y se muestra también una cama singular de madera, es decir, de cierto modo, lo que hace propiamente el artesano: pero ambas se muestran en otro, en la pintura, en un tercero. En ese medio no puede aparecer una mesa utilizable ni mostrarse el aspecto puramente como tal. El modo en el que el pintor pro-duce «la mesa» en la visibilidad se aleja aún más de la idea, del ser del ente, que la producción de la mesa por parte del carpintero.

El alejamiento del ser y de su pura visibilidad es lo que da el criterio para determinar la esencia del μιμητής. Para el concepto griego-platónico de μίμησις, de la imitación, lo decisivo no es la reproducción, la copia, que el pintor aporte otra vez lo mismo, sino precisamente que no puede hacerlo, y que está aún menos en condiciones que el artesano de llevar a cabo la reproducción. Es por lo tanto un error suponer en la μίμησις la idea de una copia y una reproducción «naturalista» y «primitiva». Imitar es: pro-ducir subordinado. El μιμητής queda determinado en su esencia por el distanciamiento que resulta de la jerarquía según la cual se ordenan los modos de producción en referencia al puro «aspecto» del ser.

Pero la posición subordinada del μιμητής y de la μίμησις no está aún suficientemente delimitada. Hace falta aclarar aún de qué modo el pintor está también subordinado al carpintero. Una mesa «real» singular ofrece diferentes perspectivas desde diferentes lados. Para el uso

de la mesa, sin embargo, éstas son indiferentes, lo que importa es lo uno e idéntico, esta mesa que esta aquí. μη τι διαφέρει αύτη ἑαυτῆς, «no se diferencia en nada de sí misma (a pesar de las diferentes perspectivas)». Eso uno, singular, idéntico, es lo que el carpintero puede fabricar. El pintor, en cambio, sólo puede observar la mesa desde una situación determinada. Por lo tanto, lo que pro-duce es siempre sólo *una* visión de la mesa, *un* modo en el que ella aparece: si la pinta de frente, no puede pintar la parte posterior. No puede producir la mesa más que en un φάντασμα(598 b), en una visión. Lo que determina el carácter del pintor como μιμητής es no sólo que no puede producir una mesa singular que sirva para el uso, sino que además no puede ni siquiera mostrar completamente esa singularidad.

Pero la μίμησις es la esencia de todo arte. Al arte le corresponde, por lo tanto, esta posición distante frente al ser, frente al aspecto inmediato y no disimulado, frente a la ἰδέα. Respecto de la revelación del ser, es decir de la exposición del ser a lo desoculto, a la ἀλήθεια, el arte es algo subordinado.

¿Dónde está entonces, para Platón, el arte en relación con la verdad (ἀλήθεια)? Respuesta (598 b): πόρρω άρα που του αληθούς ή μιμητική ἐστι . «Lejos de la verdad está por lo tanto el arte». Lo que produce no es el εἶδος como ἰδέα (φύσις), sino τοῦτο εἴδωλον. Este es sólo la apariencia del aspecto puro; εἴδωλον significa un pequeño είδος, no sólo en cuanto a su medida, sino en el sentido de que es reducido en lo que hace al modo de mostrarse y aparecer. Sólo queda un resto del auténtico mostrarse del ente, y este resto se encuentra en un ámbito extraño, en la pintura, por ejemplo, o en algún otro material. La reducción en el modo de pro-ducción es un oscurecimiento y una disimulación. τοῦτ´ άρα εσται καὶ ό τραγῳ δοποιός, εἴπερ μιμητής ἐστι, τρίτος τις από βασιλέως και της αληθείας πεφυκώς, και πάντες οἱ άλλοι μιμηταί (597 e). «De este tipo será pues también el poeta trágico, si se trata de un "artista", estará en cierto modo en tercera posición a partir del soberano que domina el surgir del puro ser, subordinado por su esencia en el tercer puesto respecto de la verdad (y de su captación en el mirar puro); y de este tipo serán también los otros "artistas".»

Nos ha llegado una frase de Erasmo destinada a caracterizar el arte de Durero. La frase expresa una idea surgida evidentemente en el diálogo personal del sabio con el artista. Dice así: *ex situ rei minus, non unam speciem sese oculis offerentemexprimit*: al mostrar una cosa

singular desde su correspondiente situación, [Durero] no hace aparecer la visión única y aislada que se ofrece en ese momento al ojo; sino —habría que agregar— al mostrar en cada caso lo singular como este singular, en su singularidad, hace visible en la liebre singular el ser mismo, el ser liebre, el ser animal de ese animal. Evidentemente, Erasmo habla aquí en contra de Platón. Podemos suponer que el humanista Erasmo conocía este diálogo y el pasaje sobre el arte. El hecho de que Erasmo y Durero pudieran hablar así supone que está en marcha una transformación en la comprensión de ser.

En la jerarquía de los diferentes modos de presencia del ente y por lo tanto del ser, el arte está, para la metafísica de Platón, muy por detrás de la verdad. Nos encontramos aquí ante una distancia. Pero una distancia no es una discrepancia, y sobre todo no lo es si el arte es puesto —tal como lo quiere Platón— bajo la dirección de la filosofía en cuanto saber de la esencia del ente. No es éste el lugar para seguir el desarrollo del pensamiento de Platón en esa dirección, o sea el contenido ulterior del libro décimo.

El Fedro de Platón: Belleza y verdad en una discrepancia bienhechora

Hemos partido de la pregunta acerca de en qué consiste para Nietzsche la discrepancia entre arte y verdad. Esta tiene que surgir en razón del modo en que comprende filosóficamente el arte y la verdad. La filosofía de Nietzsche es, según sus propias palabras, un platonismo invertido. Si se parte de que en el platonismo existe una discrepancia entre arte y verdad, con la superación del platonismo por medio de su inversión tendría que desaparecer para Nietzsche esa discrepancia. Pero se ha mostrado que en el platonismo no hay discrepancia, sino sólo distancia. Ciertamente, esta distancia no es meramente cuantitativa, sino que se refiere a un orden jerárquico. De ello resulta para Platón —dicho en términos de Nietzsche— la siguiente proposición: la verdad tiene más valor que el arte. Nietzsche, en cambio, dice lo contrario: el arte tiene más valor que la verdad. Evidentemente, la discrepancia se esconde en esta proposición. Pero si a diferencia de Platón se invierte la jerarquía de la rela-

ción entre verdad y arte, y si para Nietzsche esta relación es una discrepancia, de ello sólo se sigue que para Platón también tiene que ser una discrepancia, pero invertida. Aunque la filosofía de Nietzsche se comprenda como una inversión del platonismo, esto no quiere decir que con la inversión tenga que desaparecer la discrepancia entre arte y verdad. Sólo podemos decir: si en la doctrina platónica hay una discrepancia entre arte y verdad, y la filosofía de Nietzsche representa una inversión del platonismo, en la filosofía de Nietzsche tiene que aparecer esa discrepancia en forma invertida. Por lo tanto, el platonismo puede ser para nosotros una indicación para descubrir en Nietzsche —aunque de modo invertido— la discrepancia y el lugar en que se asienta, y para conducir de ese modo su saber acerca del arte y de la verdad al fundamento que lo sustenta.

¿Qué quiere decir discrepancia? La discrepancia es la separación de dos que están desunidos. Pero la separación no constituye aún una discrepancia. Para referirnos a la separación que se abre entre dos rocas prominentes, hablamos de una hendidura [*Felsspalt*], pero las rocas no están en discrepancia [*Zwiespalt*] y no pueden nunca estarlo; para ello sería necesario que se relacionasen una con otra, y que lo hicieran desde sí mismas. Sólo lo que se relaciona con otro puede oponérsele. Pero tampoco la oposición es aún una discrepancia. La oposición supone, en efecto, que uno esté relacionado con otro, es decir que haya un acuerdo en algún respecto. Una auténtica oposición política —no una simple querella— sólo se da cuando se aspira al orden político de lo mismo; sólo a partir de allí pueden diverger los caminos, los fines y los principios. En la oposición reina siempre en un respecto el acuerdo, en otro la diferencia. En cambio, aquello que en el mismo respecto en el que concuerda también diverge cae en la discrepancia. Aquí la contraposición surge de la divergencia de lo que converge, de manera tal que en su separación alcanza precisamente su mayor copertenencia. Con ello vemos también que la desunión es algo diferente que el antagonismo, pero que tampoco la desunión tiene que ser necesariamente una discrepancia, sino que también puede ser una armonía. También la armonía reclama la duplicidad de la desunión.

«Discrepancia» tiene, por lo tanto, dos sentidos:

1) Desunión que en el fondo puede ser armonía.

2) Desunión que tiene que ser discrepancia (desgarramiento).

Dejaremos deliberadamente esta ambigüedad de la palabra «discrepancia». En efecto, si en el platonismo invertido de Nietzsche

reina una discrepancia, y si ésta sólo es posible en la medida en que ya hay una discrepancia en el platonismo, y si la discrepancia es para Nietzsche pavorosa, entonces para Platón tiene que tratarse de la discrepancia inversa, es decir de una desunión que es, sin embargo, una armonía. En todo caso, los que pueden entrar en una relación de discrepancia tienen que estar recíprocamente en un plano de igualdad, tienen que tener el mismo origen inmediato, poseer la misma necesidad y el mismo rango. Algo superior y algo inferior pueden mantener una distancia y un antagonismo, pero nunca una discrepancia, porque les falta la igualdad de medida. Lo superior y lo inferior son diferentes en aquello mismo que cada uno es y no concuerdan en un respecto esencial.

Por lo tanto, en la medida en que, según la exposición de la *República,* el arte queda en tercer lugar si se lo mide desde la verdad, existe una distancia y una subordinación, pero no es posible discrepancia alguna. Para que pueda haber una discrepancia entre arte y verdad, es necesario que el arte sea elevado previamente al mismo rango. ¿Pero existe entonces una «discrepancia» entre arte y verdad? Platón habla, efectivamente, con una oscura alusión, precisamente en la *República* (607 b), de una παλαιὰ μέν τις διαφορὰ φιλοσοφία τε και ποιητικῇ, de «cierta antigua desunión entre filosofía y poesía», es decir entre conocimiento y arte, verdad y belleza. Pero aunque διαφορά quiera decir aquí algo más que diferencia —y quiere decir algo más— en este diálogo no se está hablando de «discrepancia» ni se podría hablar realmente de ella; en efecto, si el arte, para llegar a ser «discrepante» con la verdad, tiene que ser equiparado en rango con ella, será necesario que se lo considere desde una perspectiva diferente.

La perspectiva diferente desde la que debe verse el arte sólo puede ser la misma desde la que Platón considera la verdad. Sólo esta perspectiva única proporciona el supuesto necesario para una desunión. Por eso tenemos que investigar ahora desde qué otras perspectivas —respecto de la que domina en el diálogo sobre la *República*— trata Platón acerca del arte.

Si recorremos con la mirada la totalidad de la filosofía de Platón que ha llegado hasta nosotros, notaremos que se trata de diálogos y de ámbitos singulares. En ninguna parte se encuentra un «sistema», en el sentido de una construcción proyectada y desarrollada de modo unitario que abarque equilibradamente todas las cuestiones y asun-

tos esenciales. Lo mismo puede decirse de la filosofía de Aristóteles y de la filosofía griega en general. Las más diversas cuestiones se plantean desde diferentes puntos de partida y a diferentes niveles, se las despliega con diferente amplitud y se las responde con diferente amplitud. No obstante, en el pensar de Platón reina un modo de proceder fundamental. Todo queda recogido en la pregunta conductora de la filosofía: qué es el ente.

Aunque en la filosofía de Platón y por su intermedio se prepara la fijación del preguntar filosófico en doctrinas y tratados escolares, tenemos que precavernos de pensar sus preguntas siguiendo el hilo conductor proporcionado por los diferentes cuerpos y títulos doctrinales de las posteriores disciplinas filosóficas. Lo que Platón dice acerca de la verdad y el conocimiento o lo que dice acerca de la verdad y el arte no debemos captarlo y disponerlo de acuerdo con la teoría del conocimiento, la lógica y la estética desarrolladas posteriormente. Esto no excluye, por supuesto, que, en referencia a la meditación platónica sobre el arte, nos planteemos la pregunta acerca de sí y dónde se trata de la belleza dentro de su filosofía. Es lícito, pues, preguntarse por la relación, desde hace mucho habitual, entre arte y belleza, siempre que dejemos abierto todo lo que concierne a su referencia recíproca.

En sus diálogos, Platón habla con frecuencia acerca de lo «bello», sin por eso tratar del arte. A uno de ellos la tradición le otorgó expresamente el subtítulo περὶ τοῦ καλού, «sobre lo bello». Es el diálogo que Platón denominó *Fedro,* por el nombre del joven que actúa allí de interlocutor. Pero en el curso de la tradición este diálogo recibió tmbién otros subtítulos: περὶ ψυχής, «sobre el alma»; περί *τον* ερωτος, «sobre el amor». Esto delata con suficiente claridad la inseguridad acerca del contenido del diálogo. En él se habla, y no al pasar, de todo lo nombrado, de la belleza, del alma y del amor, pero también, y muy detalladamente, de la τεχνη, del arte; y también, y muy detenidamente, del λόγος, del habla y del lenguaje; y también, y muy esencialmente, de la ἀλήθεια, de la verdad; y también, y muy insistentemente, de la μανία, de la locura, la embriaguez, el arrebato; y por último, y siempre, de las ἰδέαι y del ser.

Cada uno de estos nombres podría servir de subtítulo con tanto o tan poco derecho como los otros. Y sin embargo, el contenido del diálogo no es una confusa variedad. Su plenitud está configurada de un modo único, por lo que en todos los respectos esenciales tiene

que considerarse a este diálogo como el más perfecto. Por eso no puede ser la obra más temprana, como pretendía Schleiermacher, aunque tampoco pertenece a la última época, sino a los años del ἀκμή de la creación platónica.

Dada la grandeza interna de esta obra, nos es aún menos posible que en el diálogo sobre la *República* pensar en presentar el conjunto de modo breve y unitario. Ya las referencias al contenido de los títulos muestran que en el diálogo se habla del arte, de la verdad, del decir, de la embriaguez y de la belleza. Aquí sólo seguiremos lo que se dice sobre lo bello en relación con lo verdadero, para evaluar si, en qué medida y de qué modo puede hablarse de una desunión de ambos.

Para comprender correctamente lo que aquí se dice acerca de lo bello es decisivo saber en qué contexto y en qué ámbito se llega a hablar de él. Para determinarlo en primer lugar de modo negativo: no se trata de lo bello ni en el contexto de la pregunta por el arte ni en el contexto explícito de la pregunta por la verdad, sino en el ámbito de la pregunta originaria por la relación del hombre al ente en cuanto tal. Pero precisamente porque se reflexiona sobre lo bello en ese ámbito cuestionante, sale a la luz su conexión con la verdad y con el arte. Esto puede mostrarse en la segunda parte del diálogo.

En primer lugar (1), extraeremos algunas tesis conductoras para hacer visible el ámbito en el que se habla de lo bello. A continuación (2), se interpretará, dentro de los límites de nuestra tarea, lo que se dice acerca de lo bello. Por último (3), nos preguntaremos por el tipo de relación que se da aquí entre belleza y verdad.

1) Lo bello es examinado en el ámbito de la caracterización de la relación del hombre con el ente en cuanto tal. A eso se refiere la frase: πάσα μὲν άνθρωπου ψυχή φύσει τεθέαται τὰ *όντα,* ή οὐκ ἄν ἦλθεν εἰς τόδε το ζῷον (249 e), «toda alma humana, surgiendo desde sí, ya ha avistado el ente en su ser, o (de otro modo) no habría llegado nunca a esta forma de vida». Para que el hombre pueda ser este hombre que está aquí que vive y vive corporalmente, tiene que haber ya avistado el ser. ¿Por qué? ¿Qué es entonces el hombre? Esto no se dice expresamente, sino que se lo supone de modo implícito: el hombre es aquel ser que se comporta respecto del ente en cuanto tal. Pero no podría serlo, es decir, el ente no podría mostrársele como ente, si no tuviera ya siempre previamente el ser en la mirada por medio de la «teoría». El «alma» del hombre tiene que haber contem-

piado el ser, pues el ser no es captable por los sentidos. El ser es aquello de lo que el alma «se alimenta», τρέφεται. El ser, la referencia al ser de la visión que se abre a él, otorga al hombre la relación con el ente.

Si no supiéramos qué significa diferencia y qué significa igualdad, no podrían nunca aparecérsenos cosas diferentes, es decir, simplemente, cosas. Si no supiéramos qué significa mismidad y oposición, no podríamos nunca relacionarnos con nosotros mismos como siendo lo mismo en cada caso, no estaríamos nunca con nosotros mismos y no seríamos nunca nosotros mismos. Si no supiéramos qué significan orden y ley, qué significan ajuste y estructura, no seríamos capaces de ajustar ni construir nada, de erigir nada ni mantenerlo en la existencia. Esta forma de vida llamada hombre sería simplemente imposible si en él no reinara ya, desde el fondo y más allá de todo, la mirada dirigida al ser.

Pero ahora corresponde ver también las otras determinaciones esenciales del hombre. Puesto que la mirada dirigida al ser está desterrada al cuerpo, el ser no puede contemplarse nunca puramente en su esplendor inalterado sino sólo en ocasión de que salga al encuentro tal o cual ente. Por ello puede decirse en general de la mirada al ser del alma humana: μόγις καθορῶσα τα ὄντα (248 a), «apenas y sólo con dificultad contempla el ente (en cuanto tal)». Esto hace que para la mayoría sea tan penoso saber acerca del ser, por lo cual: ἀτελεῖς της του ὄντος θέας ἀπέρχονται (248 b), «la θέα, la mirada al ser, se queda en ellos ατελής, de tal manera que no llega al final, es decir no alcanza todo lo que pertenece al ser». Por esa razón sólo miran a medias, como si bizquearan. Y así bizqueando la mayoría se aleja, apartándose del esfuerzo por lograr una pura mirada al ser, και ἀπελθοῦσαι τροφή δοξαστῇ χρῶνται, «y apartándose así ya no se alimentan del ser», sino que se sirven de la τροφῇ δοξαστη, del alimento que les llega de la δόξα, es decir de lo que ofrece lo que sale al encuentro en cada caso, del parecer que en cada ocasión tienen inmediatamente las cosas.

Ahora bien, cuanto más cae la mayor parte de los hombres en la vida cotidiana en la apariencia del caso y en las opiniones corrientes acerca del ente, sintiéndose bien en ello y encontrándose así justificados, tanto más «se oculta» para ellos el ser (λανθάνει). La consecuencia que tiene entre los hombres este ocultamiento del ser es que resultan atacados por la λήθη, por ese ocultamiento del ser que ge-

nera el parecer de que no hay algo así como ser. Traducimos la palabra griega λήθη por «olvido», pero hay que pensar al «olvido» de modo metafísico y no psicológico. La mayoría se hunde en el olvido del ser a pesar de que, o más bien porque, siempre se mueven entre lo que les sale al encuentro inmediatamente. Porque esto no es lo que es, sino solamente aquello ά *νυν* εἶναι φαμεν (249 c), «de lo que ahora decimos que es». Lo que aquí y ahora, de este u otro modo nos afecta y requiere en cada caso como algo particular sólo es, en la medida en que se puede decir que es, un ομοίωμα, algo que se asemeja al ser. Sólo es un parecer ser. Pero quienes permanecen abandonados al olvido del ser no saben ni siquiera que este parecer es un parecer. Pues de lo contrario tendrían que saber en seguida algo del ser, que incluso en el parecer, aunque «apenas», también se muestra. Habrían abandonado entonces el olvido del ser y, en lugar de entregarse al olvido, conservarían la μνήμη en el pensar rememorante [*Andenken*] del ser. ὀλίγαι δη λείπονται αἵς το τῆς μνήμης ἱκανωςπάρεστιν (250 a 5). «Quedan pocos, pues, que dispongan de la capacidad de pensar el ser.» Pero ni siquiera éstos son capaces sin más de ver el parecer de lo que sale al encuentro de modo tal que en ello se les manifieste el ser. Son necesarias condiciones peculiares. Según el modo en que se de, le pertenece al ser el poder de mostrarse de la ἰδέα,y con él la fuerza que atrae y vincula.

En cuanto el hombre, al dirigir su mirada al ser, se deja vincular por él, queda arrebatado más allá de sí, de modo tal que, por así decirlo, se extiende entre él mismo y el ser y está fuera de sí. Este estar-elevado-más-allá-de-sí y estar atraído por el ser mismo es el ερως. Sólo en la medida en la que el ser es capaz de desplegar el poder «erótico» en referencia al hombre, sólo en esa medida es capaz el hombre de pensar en el ser mismo y de superar el olvido del ser.

La frase enunciada al principio: a la esencia del hombre, para que éste pueda existir como hombre, le pertenece la mirada dirigida al ser, sólo llega a ser comprendida si sabemos que esa mirada al ser no se presenta como algo de lo que está equipado el hombre sino que le pertenece a él en el modo de esa más íntima posesión que es la más perturbable y la que con mayor facilidad se disimula, y que por eso tiene que ser siempre reconquistada de nuevo. De allí resulta la necesidad de lo que posibilite la reconquista y la continua renovación y conservación de la mirada al ser. Esto sólo puede ser aquello que, en la apariencia más próxima de lo que sale al encuentro, haga apa-

recer al mismo tiempo con mayor facilidad el ser más lejano. Y esto es, para Platón, lo bello. Al determinar el ámbito en el que se llega a hablar de lo bello, en el fondo ya queda dicho qué es lo bello respecto de la posibilitación y conservación de la mirada al ser.

2) Para decirlo, sin embargo, de manera más clara, será necesario ahora sólo citar unas pocas frases. Tienen por finalidad comprobar la determinación esencial de lo bello y de ese modo preparar al mismo tiempo la tercera cuestión: la discusión de la relación entre belleza y verdad en Platón. De la fundamentación metafísica de la comunidad que se lleva a cabo en el diálogo sobre la *República* sabemos que lo propiamente determinante está encerrado en la δίκη y δικαιοσύνη, es decir en el dispuesto ajuste del orden del ser. Pero esta suprema y eminentemente pura esencia del ser es, vista desde el habitual olvido del ser, lo más lejano. Y en la medida en que el orden esencial del ser se muestra en el «ente», es decir en lo que nosotros denominamos así, resulta difícilmente visible. El parecer es poco llamativo. Lo esencial es lo que menos se hace notar. De acuerdo con esto, dice Platón en el *Fedro* (250 b): δικαιοσύνης μέν οὑν και σωφροσύνης και δσα άλλα τίμια ψυχαîς οὐκ ενεστι φέγγος οὐδὲν ἐν τοίς τήδε ὁμοιώμασιν. «A la justicia y a la templanza, así como a las demás cosas que el hombre tiene que apreciar por encima de todo, no les es inherente esplendor alguno cuando sale al encuentro como pareceres.» Y continúa: άλλα δι΄ αμυδρών οργάνων μόγις αυτών και ολίγοι ἐπὶ τὰς εἰκόνας ἰόντες θεῶνται το τοῦ εἰκασθέντος γένος. «Por el contrario, captamos el ser con instrumentos torpes, por lo que apenas si lo logramos y de modo impreciso, y pocos de los que se dirigen a la apariencia óptica correspondiente ven la fuente de donde proviene, es decir el origen esencial de aquello que se ofrece en el parecer.» La continuación del pensamiento tiene lugar con una clara contraposición: κάλλος δέ, «pero con la belleza» ocurre algo diferente: νυν δε κάλλος μόνον ταύτην έσχε μοîραν, ὥστ΄ ἐκφανέστατον είναι και ἐρασμιώτατον (250 d). «Pues (dentro del orden esencial de los diferentes modos de comparecer del ser) sólo a la belleza le ha correspondido esta suerte, la de ser lo que más reluce y al mismo tiempo lo que más arrebata.» Lo bello es lo que viene hacia nosotros de modo más inmediato y nos cautiva. Al afectarnos como ente, al mismo tiempo nos arrebata hacia la mirada al ser. Lo bello es ese movimiento en sí mismo antagónico que se compromete en la apariencia sensible más cercana y, al hacerlo, se eleva al mismo tiempo

hacia el ser: es lo que cautiva y arrebata *[das Berückend-Entrückende]*. Es lo bello, por lo tanto, lo que nos arranca del olvido del ser y nos proporciona la mirada a él.

Se ha llamado a lo bello lo que más reluce, cuyo lucir acontece en el ámbito de la inmediata apariencia sensible: κατειλήφαμεν αὐτὸ διὰ τῆς ἐναργεστάτης αἰσθήσεος τῶν ἡμετέρων στίλβον ἐναργέστατα.. «Lo bello mismo es dado en posesión (aquí, a nosotros los hombres) mediante el modo de percibir más iluminador de que disponemos, y poseemos lo bello como lo que brilla con mayor claridad.» ὄψις γὰρ ἡμῖν ὀξυτάτη τῶν διὰ τοῦ σώματος ἔρχεται αἰσθήσεων. «Pues ver, mirar, es para nosotros el más agudo de los modos de percibir que se llevan a cabo por medio del cuerpo.» Pero sabemos que θέα, la «mirada», es también la percepción suprema, la captación del ser. La mirada llega a la mayor y más distante lejanía del ser, y al mismo tiempo a la más próxima y brillante cercanía del parecer. Cuanto mayor sea el lucimiento y el brillo con el que se perciba el parecer como tal, tanto mayor será el brillo con el que en él llegue a aparecer aquello de lo que es parecer: el ser. Por su esencia más propia, lo bello es lo que más reluce, lo que más brilla en el ámbito de lo sensible, de modo tal que en ese brillo, al mismo tiempo, deja relucir al ser. El ser es aquello a lo que el hombre queda de antemano vinculado por su esencia, aquello hacia donde es arrebatado.

En la medida en que lo bello deja relucir el ser y en que, en cuanto bello, es lo que más atrae, conduce al mismo tiempo al hombre a través de sí y más allá de sí hacia el ser mismo. Resulta casi imposible verter con análoga precisión lo que Platón dice sobre el parecer de modo tan transparente empleando dos palabras esenciales: ἐκφανέστατον καὶ ἐρασμιώτατον.

También la traducción latina de la época del Renacimiento lo vuelve todo más oscuro al decir: *At vero pulchritudo sola habuit sortem*, MÍ *máxime omnium et perspicua sit et amabilis*. Platón no quiere decir que lo bello mismo, en cuanto objeto, sea «transparente y digno de ser amado»; es lo que más reluce y, en cuanto tal, lo que más atrae, lo que más arrebata.

De lo que se acaba de exponer resulta clara la esencia de lo bello, qué y cómo posibilita la reconquista y la conservación de la mirada al ser desde el parecer próximo, que queda fácilmente condenado al olvido. Nuestra comprensión, la φρόνησις,, aunque se mantiene referida a lo esencial. no tiene desde sí misma un εἴδωλον correspon-

diente, un ámbito del parecer que nos acerque inmediatamente lo que ha de dar y, al mismo tiempo, nos eleve a lo que propiamente hay que comprender.

3) La tercera pregunta, la que se refería a la relación entre belleza y verdad, se responde ahora por sí misma. Si bien hasta ahora no se ha tratado expresamente de la verdad, es suficiente con recordar la tesis principal introductoria y leerla en la versión en la que la formula por primera vez el propio Platón, para ver clara la relación entre belleza y verdad. La tesis principal dice así: a la esencia del hombre le pertenece la mirada al ser, en virtud de la cual puede comportarse respecto del ente y de lo que le sale al encuentro con el parecer de un ente. En el pasaje en el que Platón introduce por primera vez esta idea (249 b) no dice que la condición fundamental para la figura del hombre sea que τεθέαται τὰ ὄντα, «tenga de antemano en la mirada al ente en cuanto tal», sino que dice: οὐ γὰρ ἥ γε μήποτε ἰδοῦσα την ἀλήθειαν εἰς τόδε ἥξει το σχῆμα, «no hubiera llegado el alma a esa figura si no hubiera contemplado nunca antes el desocultamiento del ente, es decir el ente en su desocultamiento».

La mirada al ser es la apertura de lo oculto a lo desoculto, es la relación fundamental con lo verdadero. Lo que por su esencia lleva a cabo la verdad, el desvelamiento del ser, eso y no otra cosa lleva a cabo la belleza cuando, resplandeciendo en el parecer, arrebata hacia el ser que comparece en ella, es decir hacia la revelación de ser, hacia la verdad.Verdad y belleza están en su esencia referidas a lo mismo, al ser; se copertenecen en lo único y decisivo: revelar y mantener revelado el ser.

Y sin embargo, en lo que se copertenecen, para el hombre tienen que diverger, tienen que escindirse; en efecto, puesto que el ser es para Platón lo no sensible, también la revelación del ser, la verdad, sólo puede ser el relucir no sensible. Puesto que el ser sólo se abre en la mirada al ser, y ésta siempre tiene que ser arrancada al olvido del ser y necesita para ello del aparecer inmediato del parecer, la apertura de ser tiene que acontecer allí donde, apreciado desde la verdad, esencia el μη ὄν (εἴδωλον), el no ente. Pero éste es el lugar de la belleza.

Si pensamos, finalmente, que el arte, en la medida en que produce lo bello, se mantiene en lo sensible y, por lo tanto, a una gran distancia de la verdad, resultará evidente que verdad y belleza,

coperteneciéndose, tienen sin embargo que ser dos, tienen que escindirse. Pero esta desunión, esta discrepancia en sentido amplio, para Platón no provoca pavor, sino que es bienhechora. Lo bello eleva más allá de lo sensible y retrotrae hacia lo verdadero. En la desunión predomina la armonía, porque lo bello, en cuanto es lo que aparece, lo sensible, tiene de antemano su esencia puesta al abrigo en la verdad del ser, en cuanto suprasensible.

Si se mira con más agudeza, también aquí hay una discrepancia en sentido estricto, pero la esencia del platonismo consiste en eludir esta discrepancia, en la medida en que pone el ser de manera tal que pueda eludirla sin que ello se vuelva visible como tal. Pero si se invierte el platonismo, todo lo que lo caracteriza tiene que invertirse, y lo que podía ocultarse y encubrirse y reivindicarse como bienhechor, tiene que surgir invertido y provocar pavor.

La inversión nietzscheana del platonismo

Hemos considerado la relación entre belleza y verdad en Platón con la finalidad de agudizar nuestra mirada. Porque de lo que se trata es de encontrar el lugar y el contexto en los que, dentro de la concepción nietzscheana del arte y de la verdad, tiene que surgir la desunión de ambos de manera tal que sea experimentada como una discrepancia que suscita pavor.

Tanto la belleza como la verdad están referidas al ser, y más precisamente en el modo del desvelamiento del ser del ente. La verdad es el modo inmediato del desvelamiento de ser en el pensar de la filosofía, modo que no se interna en lo sensible sino que se separa de él desde un comienzo. Contrariamente, la belleza es el arrebato que, habiéndose introducido en lo sensible, sale de él, cautivando, para transportar hacia el ser. Si para Nietzsche verdad y belleza llegan a una discrepancia, previamente tienen que copertenecerse en algo uno. Esto uno sólo puede ser el ser y la referencia a él.

Ahora bien, Nietzsche determina el carácter fundamental del ente, es decir el ser, como voluntad de poder. A partir de la esencia de la voluntad de poder debe resultar, por lo tanto, una copertenencia de belleza y verdad que, al mismo tiempo, tiene que convertirse en

una discrepancia. Tratando de ver y de comprender esta discrepancia, lancemos una mirada a la esencia unitaria de la voluntad de poder. La filosofía de Nietzsche es, según su propio testimonio, un platonismo invertido. Preguntamos: ¿en qué sentido se transforma, gracias a la inversión, la relación entre belleza y verdad característica del platonismo?

Esta pregunta podría responderse fácilmente por medio de un simple cálculo si la «inversión» del platonismo pudiera equipararse a un procedimiento que, por así decirlo, pusiera cabeza abajo las proposiciones platónicas. Es cierto que con frecuencia el propio Nietzsche expresa la situación de este modo, y no sólo para dar a comprender lo que quiere decir de una manera simplificada sino también porque a veces él mismo, aunque sea otra cosa lo que busque, piensa de esa manera.

Sólo tardíamente, poco tiempo antes de la interrupción de su trabajo pensante, se le vuelve claro en todo su alcance hacia dónde es llevado con esa inversión del platonismo. Esta claridad crece cuanto más comprende la necesidad de esa inversión, es decir, en la medida en que comprende que es exigida por la tarea de superación del nihilismo. Por eso, si queremos aclarar la inversión del platonismo, tenemos que partir de la forma en que éste está construido. Para Platón lo suprasensible es el mundo verdadero. Por tratarse de lo determinante, está arriba. Lo sensible, en cambio, por ser el mundo aparente, está abajo. Lo que está arriba es lo único determinante desde un comienzo y es por lo tanto lo deseable. Después de la inversión —esto puede calcularse fácilmente de modo formal— lo sensible, el mundo aparente, está arriba, y lo suprasensible, el mundo verdadero, está abajo. En referencia a lo que se ha expuesto antes, hay que agregar que al hablar de un «mundo verdadero» y de un «mundo aparente» no se emplea ya el lenguaje de Platón.

¿Pero qué quiere decir: lo sensible está arriba? Que es lo verdadero, lo propiamente ente. Si se toma la inversión sólo de esta manera, se mantienen, por así decirlo, los lugares vacíos de arriba y de abajo, sólo que son ocupados de diferente manera. Pero en la medida en que este arriba y este abajo determinan la estructura del platonismo, éste esencialmente se mantiene. La inversión no lleva a cabo aquello que tiene que llevar a cabo en cuanto superación del nihilismo: una superación del platonismo desde su base. Esto sólo ocurre si se elimina el arriba como tal, si se omite la posición previa de algo

verdadero y deseable, si se suprime el mundo verdadero, en el sentido del mundo ideal. ¿Qué sucede si se suprime el mundo verdadero? ¿Queda entonces aún el mundo aparente? No. Porque el mundo aparente sólo puede ser lo que es por oposición al verdadero. Si éste cae, tiene que caer también el aparente. Sólo entonces queda superado el platonismo, es decir invertido de tal modo que el pensar filosófico es expulsado de él. ¿Pero dónde podrá entonces sostenerse?

En la época en la que la inversión del platonismo se convirtió para Nietzsche en una expulsión de él, le sobrevino la locura. Hasta ahora ni se ha reconocido que esta inversión es el último paso dado por Nietzsche, ni se ha visto que sólo ha sido consumado con claridad en el último año de creación (1888). Comprender estas importantes conexiones resulta sin duda muy difícil desde la configuración actual del libro *La voluntad de poder,* en la medida en que los fragmentos reunidos provienen de una serie de manuscritos cuya redacción se extiende del año 1882 al año 1888. De los manuscritos originales de Nietzsche se desprende una imagen totalmente diferente. Pero incluso sin tener en cuenta esto, en la obra que escribiera en pocos días en el último año de creación (septiembre de 1888), en *El ocaso de los ídolos* (aparecido sólo en 1889) tendría que haber llamado la atención una sección cuya posición fundamental se diferencia de la habitualmente conocida. La sección se titula: *«Cómo el "mundo verdadero "se convirtió finalmente en fábula.* Historia de un error» (VIH, 82/83; cfr. *La voluntad de poder,* 567 y 568, del año 1888).

La sección abarca algo más de una página (se conserva el manuscrito original de Nietzsche para la imprenta). Es uno de esos fragmentos cuyo estilo y construcción revelan inmediatamente que allí, por un gran instante, todo el ámbito del pensar se concentra en una claridad nueva y única. El título «Cómo el "mundo verdadero" se convirtió finalmente en fábula» expresa que aquí se expondrá la historia en cuyo curso lo suprasensible, que había sido establecido por Platón como lo verdaderamente ente, no sólo ha sido desplazado del rango superior al inferior, sino que se ha hundido en lo irreal y en lo nulo. Nietzsche divide esta historia en seis apartados, en los que se pueden reconocer fácilmente las épocas más importantes del pensamiento occidental y que conducen hasta el mismo umbral de su propia y auténtica filosofía.

Manteniendo la mirada dirigida a nuestra pregunta, seguiremos con la mayor concisión esta historia para ver cómo Nietzsche, a

pesar de su voluntad de cambio, conservaba un saber lúcido de lo acontecido previamente.

Cuanto más preciso y simple sea el modo en el que se reconduce la historia del pensamiento occidental a sus pocos pasos esenciales desde un preguntar decisivo, tanto más crece su fuerza anticipadora y vinculante, especialmente si se trata de superarla. Quien cree que el pensar filosófico puede deshacerse de esa historia con una simple decisión, se encontrará sin advertirlo golpeado por ella misma, con un golpe del que nunca podrá recuperarse, porque es el golpe de la ceguera. Ésta cree ser original cuando no hace más que repetir lo recibido y mezclar interpretaciones heredadas para formar algo pretendidamente nuevo. Cuanto mayor tenga que ser un cambio, tanto más profundamente partirá de su historia.

De acuerdo con este criterio tenemos que evaluar la breve exposición que hace Nietzsche de la historia del platonismo y de su superación. ¿Por qué insistimos aquí en algo obvio? Porque la forma en que Nietzsche expone esta historia podría inducir con facilidad a que se la tome por una simple broma, cuando es algo muy diferente lo que está en juego (cfr. *Más allá del bien y del mal,* 213: «Lo que es un filósofo»,VII, 164 ss.).

Los seis períodos de la historia del platonismo que termina con la expulsión de él, son los siguientes:

«1) El mundo verdadero, alcanzable para el sabio, el piadoso, el virtuoso; éste vive en él, *es él*».

Aquí se constata la fundación de la doctrina por parte de Platón. Aparentemente no se trata específicamente del mundo verdadero sino sólo del modo en el que el hombre se relaciona con él y de la medida en que es alcanzable.Y la determinación esencial del mundo verdadero radica en que es alcanzable para el hombre aquí y ahora, aunque no para cualquiera ni sin ninguna condición. El mundo verdadero es alcanzable para el virtuoso; es lo suprasensible. En ello radica que la virtud consista en apartarse de lo sensible, en la medida en que es propio del ser del ente la negación del inmediato mundo sensible. Aquí el «mundo verdadero» no es aún nada «platónico», es decir nada inalcanzable, nada sólo deseable, un mero «ideal». El propio Platón es quien es en virtud de que actúa de modo directo e incuestionado desde ese mundo de ideas como esencia del ser. Lo suprasensible es ἰδέα con los ojos del pensar y del existir griegos, tal visión es verdaderamente vista y, en ese simple ver, experimentada

como lo que da a todo ente, en cuanto presente, el poder de ser sí mismo (cfr. *Vom Wesen des Grundes*, 1929, cap. 2). Por eso Nietzsche agrega entre paréntesis, a manera de comentario: «(La forma más antigua de la idea, relativamente inteligente, simple, convincente. Paráfrasis de la proposición "yo, Platón, *soy* la verdad")». El pensar de las ideas y la interpretación del ser que se plantea de ese modo son en sí y desde sí creativos. La obra de Platón no es aún platonismo. El «mundo verdadero» no es el objeto de una doctrina sino el poder de la existencia, lo presente que ilumina, el puro aparecer sin velo.

«2) El mundo verdadero, inalcanzable por ahora, pero prometido a los sabios, los píos, los virtuosos ("al pecador que cumple penitencia").»

Ahora, con el establecimiento de lo suprasensible como lo verdaderamente ente, se produce de modo expreso la ruptura con lo sensible, aunque tampoco en un sentido absoluto: el mundo verdadero sólo es inalcanzable en esta vida, durante la existencia terrenal. Ésta misma resulta de esa manera devaluada, pero recibe al mismo tiempo su tensión, pues lo suprasensible es prometido como más allá. La tierra se transforma en lo «terrenal». En la esencia y la existencia del hombre aparece un quebranto que sin embargo permite, al mismo tiempo, una ambigüedad. Comienza la posibilidad del sí y el no, del «tanto lo uno como lo otro»; el aparente decir sí al lado de acá, pero con reservas; la posibilidad de participar en el lado de acá, pero dejando abierta una última puerta trasera. En lugar de la inquebrantada esencia griega, que no por ello es anodina sino, por el contrario, pasional, esencia que se funda en algo alcanzable, que se traza allí el límite que la determina, que no sólo soporta la decisión del destino sino que en su afirmación conquista la victoria, en lugar de todo ello, comienza la confusión. En lugar de Platón ahora reina el platonismo. Por ello: «(Progreso de la idea: se vuelve más fina, más capciosa, más inaprehensible; se *vuelve mujer*, se vuelve cristiana...)». Lo suprasensible no está ya presente en el entorno de la existencia humana, no está presente para ella y para lo sensible que le corresponde, sino que la totalidad de la existencia humana se convierte en el lado de acá en la medida en que lo suprasensible se interpreta como más allá. El mun-

* Hay traducción castellana de E. García Belsunce: *De la esencia del fundamento*, en M. Heidegger, Ser, *verdad y fundamento*, Monte Avila, Caracas, 1968. Reimpreso en id., Qué *es metafísica y otros ensayos*, Ed. Fausto, Buenos Aires, 1992. *(N. del T.)*

do verdadero se torna ahora más verdadero por el hecho de alejarse y apartarse cada vez más del lado de acá; se torna más ente cuanto más se transforma en lo prometido, cuanto con mayor celo se lo aferra, es decir se cree en él como lo prometido. Si comparamos este segundo período de la historia con el primero veremos cómo en la exposición de este último Nietzsche distingue conscientemente a Platón de todo platonismo y lo defiende frente a él.

«3) El verdadero mundo, inalcanzable, indemostrable, imprometible, pero ya en cuanto pensado un consuelo, una obligación, un imperativo.»

Esta sección caracteriza la forma del platonismo que se alcanza con la filosofía kantiana. Lo suprasensible es ahora un postulado de la razón práctica; incluso fuera de toda posibilidad de experiencia y de demostración, es exigido como algo necesariamente existente con el fin de salvar un fundamento suficiente para la legalidad de la razón. Se duda críticamente de la posibilidad de acceder a lo suprasensible por la vía del conocimiento, pero sólo para dejar lugar a la fe en la exigencia racional. Nada cambia con Kant respecto de la existencia y la estructura de la imagen cristiana del mundo, sólo que toda la luz del conocimiento cae sobre la experiencia, es decir sobre la interpretación científico natural-matemática del «mundo». A lo que queda fuera del conocimiento científico natural no se le niega la existencia, pero se lo relega a la indeterminación de lo incognoscible. Por eso: «(En el fondo, el antiguo sol, pero a través de la niebla y el escepticismo; la idea se ha vuelto sublime, pálida, nórdica, königsbergiana)». Un mundo que se ha transformado respecto de la simple claridad en la que se mantenía Platón en relación inmediata con lo suprasensible, comprendido como el ser contemplable. Porque comprende el innegable platonismo de Kant, Nietzsche ve, al mismo tiempo, la distancia esencial entre ambos y se distingue así radicalmente de sus contemporáneos, que no casualmente identificaban a Kant con Platón, cuando no interpretaban a este último como un kantiano fracasado.

«4) El mundo verdadero, ¿inalcanzable? En todo caso, inalcanzado. Y en cuanto inalcanzado también *desconocido*. En consecuencia, no consuela, ni redime, ni obliga: ¿a qué podría obligarnos algo desconocido?...»

Con esta cuarta sección queda fijada históricamente la forma del platonismo en la que éste, como consecuencia de la precedente

filosofía kantiana, renuncia a sí mismo, pero sin llevar a cabo una superación originariamente creativa. Es la época posterior a la del dominio del idealismo alemán, a mediados del siglo pasado. Con la ayuda de su propia tesis capital acerca de la incognoscibilidad teórica de lo suprasensible, el sistema kantiano es desenmascarado y disuelto. Si el mundo suprasensible es simplemente inalcanzable para el conocimiento, no puede saberse nada de él y por lo tanto no puede tomarse ninguna decisión respecto de él, ni en favor ni en contra. Se muestra que lo suprasensible no ha entrado en la filosofía kantiana en razón de los principios filosóficos del conocimiento, sino como consecuencia de inquebrantadas presuposiciones teológico-cristianas. Respecto de esto, Nietzsche comenta en una ocasión refiriéndose a Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel y Schopenhauer: «Son todos meros Schleiermachers» (XV, 112); la expresión tiene un doble sentido; no sólo quiere decir que son en el fondo teólogos encubiertos, sino también que son, como el nombre lo indica, *«Schleiermacher»,* es decir «productores de velos», aquellos que velan las cosas. Frente a esto, el rechazo, aunque sea poco sutil, de lo suprasensible por desconocido, por ser aquello que según Kant ningún conocimiento por principio habría de alcanzar, es el primer albor de «probidad» de la meditación dentro de la capciosidad y la «falsa moneda» que se había vuelto dominante con el platonismo. Por eso: «(Mañana gris. Primer bostezo de la razón. Canto del gallo del positivismo)». Nietzsche ve el surgimiento de un nuevo día. La razón, es decir, aquí, el saber y el preguntar del hombre, se despierta para encontrarse a sí misma.

«5) El "mundo verdadero" —una idea que no sirve ya para nada, que ya ni siquiera obliga—, una idea inútil, que se ha vuelto superflua, *en consecuencia* una idea refutada: ¡suprimámosla!»

Con esta sección señala ya Nietzsche la primera etapa de su propio camino dentro de la filosofía. Ahora escribe el «mundo verdadero» entre comillas. Ya no es una expresión propia cuyo contenido pudiera él mismo afirmar. El «mundo verdadero» queda suprimido; pero prestemos atención a la razón: porque se ha tornado inútil, superfluo. Con el alba llega a la luz un nuevo criterio de medida: lo que nunca ni en ningún respecto afecta a la existencia del hombre no puede reivindicar que se lo afirme, y por ello: «(Día claro; desayuno; retorno del *bon sens y* de la alegría; sonrojo de Platón; gritería infernal de todos los espíritus libres)». Nietzsche piensa aquí en los

años de su propia transformación, señalada con suficiente claridad por los títulos de las obras entonces publicadas: *Humano, demasiado humano* (1878), *El caminante y su sombra* (1880), *Aurora* (1881) y *La gaya ciencia* (1882). El platonismo está superado en la medida en que se ha suprimido el mundo suprasensible como mundo verdadero, pero queda el mundo sensible, que es ocupado por el positivismo. Se trata ahora de confrontarse con éste. En efecto, Nietzsche no quiere quedarse en el amanecer, ni se contenta con una simple mañana. A pesar de la eliminación del mundo suprasensible como mundo verdadero, sigue estando el lugar vacío de ese arriba y la hendidura en la construcción entre un arriba y un abajo: el platonismo. En este punto es necesario preguntar una vez más.

«6) Hemos suprimido el mundo verdadero: ¿qué mundo queda? ¿el aparente quizá?...¡Pues no! *¡con el mundo verdadero también hemos suprimido el aparente!*» El hecho de que Nietzsche agregue un sexto período muestra que tiene que ir más allá de sí mismo y de la mera supresión de lo suprasensible. La agilidad del estilo y del modo de escribir hacen sentir inmediatamente que es la claridad de este paso lo que lo conduce a la plena luminosidad en la que toda sombra desaparece. Por eso: «(Mediodía; instante de la sombra más corta; fin del error más largo; punto más elevado de la humanidad; INCIPIT ZARATUSTRA)». La irrupción del último período de su propia filosofía.

La exposición de las seis secciones de la historia del platonismo está dispuesta de manera tal que el «mundo verdadero», de cuya existencia y derecho se trata, está puesto en cada caso en referencia a un tipo de hombre que se relaciona con ese mundo. Como consecuencia de ello, la inversión del platonismo y, finalmente, la expulsión de él equivalen a una transformación del hombre. En ese sentido, la expresión «punto más elevado de la humanidad» tiene que entenderse como el punto culminante de la decisión acerca de si, con el final del platonismo, también debe llegar a su final el hombre tal como es hasta el momento, de si debe llegarse a ese tipo de hombre que Nietzsche designa como el «último hombre»; o si más bien ese hombre puede ser superado y comenzar el «superhombre». Con la palabra «superhombre» Nietzsche no se refiere a un ser fantástico y fabuloso sino al hombre que va más allá del hombre habido hasta el momento. Pero el hombre habido hasta el momento es aquel cuya existencia y cuya relación al ser está determinada por el platonismo

en alguna *de* sus formas o en la mezcla de varias de ellas. El último hombre es la consecuencia necesaria del nihilismo que no ha sido superado. El gran peligro que Nietzsche ve es el de quedarse en el último hombre, en un mero arranque, en la difusión cada vez mayor y en el aplanamiento creciente del último hombre. «El opuesto del superhombre es el *último hombre:* he creado a este último al mismo tiempo que a aquel» (XIV, 262).

Esto quiere decir: el final es visible como final sólo desde el nuevo comienzo. A la inversa: sólo es claro quién es el superhombre cuando se ve al último hombre en cuanto tal.

Ahora se trata sólo de poner ante la mirada la extrema contraposición respecto de Platón y del platonismo y de ver cómo Nietzsche conquista en ella un lugar. ¿Qué ocurre si con el mundo verdadero también se ha eliminado el aparente?

El «mundo verdadero», lo suprasensible, y el mundo aparente, lo sensible, constituyen conjuntamente aquello que se opone a la pura nada: el ente en total. Si se suprime a ambos, todo se hunde en la vacua nada. Nietzsche no puede querer decir esto, puesto que aspira a superar el nihilismo en todas sus formas. Si recordamos que con su estética fisiológica quiere fundar el arte en la vida corporal, se verá que hay implícita allí una afirmación del mundo sensible, y no su supresión. Pero según se afirma literalmente en la última sección de la historia del platonismo, el «mundo aparente» ha sido «suprimido». Ciertamente. Pero el mundo sensible sólo es el «mundo aparente» según la interpretación hecha por el platonismo. Sólo con la supresión de éste se abre el camino para afirmar lo sensible y, con él, también el mundo no sensible del espíritu. Basta con recordar el siguiente pasaje del fragmento 820 de *La voluntad de poder*. «Deseo para mí mismo y para todos los que viven —para todos los que se *permiten* vivir— sin los miedos de una conciencia puritana una espiritualización y una multiplicación cada vez mayor de sus sentidos; sí, queremos estar agradecidos a los sentidos por su fineza, su plenitud y su fuerza, y ofrecerles en cambio lo mejor del espíritu que tengamos». No es necesaria ni la supresión de lo sensible ni la de lo suprasensible. Se trata, por el contrario, de eliminar la mala interpretación y la difamación de lo sensible, así como el exceso de lo suprasensible. Se trata de despejar el camino para una nueva interpretación de lo sensible a partir de un nuevo orden jerárquico de lo sensible y lo no sensible. Este nuevo orden jerárquico no quiere

simplemente invertir los términos dentro del viejo esquema y apreciar mucho lo sensible y poco lo no sensible, no quiere poner arriba lo que estaba abajo. Un nuevo orden jerárquico y una nueva posición de valores significa: alterar el *esquema* de orden. En ese sentido, la inversión tiene que convertirse en una expulsión fuera del platonismo. Hasta dónde se extiende y puede extenderse esto en Nietzsche, hasta qué punto llega a una superación del platonismo y hasta qué punto no, todas éstas son preguntas necesarias de la crítica que sin embargo sólo pueden plantearse si hemos repensado su más interna voluntad pensante, más allá de todas las confusiones, ambigüedades y medianías que con facilidad se le podrían contabilizar.

La nueva interpretación de la sensibilidad y la provocativa discrepancia entre arte y verdad

Preguntamos: ¿qué nueva interpretación y clasificación de lo sensible y lo no sensible resulta de la inversión del platonismo? ¿En qué medida es «lo sensible» la «realidad» en sentido propio? ¿Qué transformación va unida a la inversión? ¿Qué transformación está en la base de la inversión? Debemos plantear la pregunta en esta última forma, ya que no se lleva a cabo primero la inversión para después, desde la situación que surge de tal giro, preguntar: ¿qué ha resultado? Por el contrario, la inversión recibe ya la fuerza y la dirección de su movimiento desde el nuevo preguntar y desde la correspondiente experiencia fundamental en la que lo que es verdaderamente, lo real o «la realidad» debe determinarse de manera nueva.

No nos falta preparación para estas preguntas, siempre que hayamos seguido el camino de las lecciones, tendido en esa dirección.

La explícita y exclusiva remisión al arte de todas las cuestiones tenía ante todo la función de ir haciendo visible esta nueva realidad. Especialmente la exposición de la «estética fisiológica» nietzscheana fue realizada de manera tal que ahora sólo necesitamos aprehender lo que allí se dijo de un modo más básico para seguir la dirección fundamental de la interpretación que hace Nietzsche de lo sensible, es decir para ver cómo conquista un lugar para su pensar después de que se hayan eliminado al mismo tiempo el mundo aparente y el mundo real del platonismo.

Nietzsche considera a la embriaguez como la realidad fundamental del arte. Al contrario de Wagner, este sentimiento de despliegue de fuerza, de plenitud y de intensificación recíproca de todas las facultades Nietzsche lo comprende como estar-más-allá-de-sí y, de ese modo, como volver-a-sí-mismo en la suprema transparencia del ser, y no como un ciego flotar en el vértigo. Al mismo tiempo, allí reside para Nietzsche el surgir del abismo de la «vida», de sus conflictos, pero no como algo moralmente malo y que debe ser negado sino como algo que se afirma. Lo «fisiológico», lo corporal-sensible, tiene en sí mismo este más-allá-de-sí. Esta constitución interna de lo «sensible» ha sido aclarada al destacar la referencia de la embriaguez a la belleza y del crear y el gozar a la forma. Propia de ésta es lo consistente, el orden, la visión de conjunto, el límite y la ley. Lo sensible está en sí mismo dirigido a la visión de conjunto, al orden, a lo dominable y lo fijamente establecido. Lo que aquí se anuncia respecto de la esencia de lo «sensible» sólo tenemos ahora que aprehenderlo en sus relaciones fundamentales para ver cómo lo sensible constituye para Nietzsche la realidad en sentido propio.

Lo viviente está abierto frente a otras fuerzas, pero lo está de manera tal que, ofreciéndoles resistencia, al mismo tiempo las acomoda en cuanto a figura y ritmo, con el fin de evaluarlas respecto de una posible incorporación o eliminación. De acuerdo con este ángulo visual, todo lo que sale al encuentro es interpretado en referencia a la posibilidad de vida de lo viviente. Este ángulo visual y su correspondiente ámbito de visibilidad delimitan ya qué sale y qué no sale al encuentro del ser viviente. La lagartija, por ejemplo, oye el menor ruido en la hierba y no oye, en cambio, un disparo de revólver hecho a su lado. De acuerdo con esto, en el ser viviente se lleva a cabo una interpretación de su medio circundante y con ello de la totalidad del suceder; y no de modo accidental sino como proceso fundamental de la vida misma: «el carácter *perspectivista* [es] la condición fundamental de toda vida» (VII, 4).

En referencia a esta constitución fundamental de lo viviente, dice Nietzsche (XIII, 63):

> «Lo esencial del ser orgánico es una nueva multiplicidad, que es ella misma un acontecer».

Lo viviente tiene ese carácter de un mirar previo que recorre con la vista, estableciendo alrededor del ser viviente una «línea de horizonte», sólo en el interior de la cual se le puede aparecer algo. En lo «orgánico» hay una multiplicidad de pulsiones y fuerzas, cada una de los cuales tiene su perspectiva. La multiplicidad de perspectivas diferencia lo orgánico de lo in-orgánico; aunque también éste tiene su perspectiva, sólo que en ella —en la atracción y la repulsión— las «relaciones de poder» están unívocamente fijadas (XIII, 62). La representación mecanicista de una naturaleza «sin vida» es sólo una hipótesis con fines de cálculo; pasa por alto que también en ella reinan relaciones de fuerzas y, por lo tanto, de perspectivas. Todo punto de fuerza es en sí mismo perspectivista. De eso se desprende claramente «que no hay un mundo inorgánico» (XIII, 81). Todo lo «real» es viviente, es en sí mismo perspectivista y se afirma en su perspectiva frente a otras. Desde aquí comprendemos una nota de Nietzsche de los años 1886-1887: «Cuestión fundamental: si lo *perspectivo* pertenece a la *esencia* y no es sólo un modo de consideración, una relación entre diferentes seres. ¿Están en relación las diferentes fuerzas de manera tal que esa relación está ligada a la óptica de la percepción? Esto sería posible si *todo ser fuera esencialmente algo percipiente*» (XIII, 227 s.). No sería necesaria una demostración compleja para mostrar que esta concepción del ente es exactamente la de Leibniz, sólo que Nietzsche excluye su metafísica teológica, es decir el platonismo. Todo ente es en sí mismo perspectivista-perceptivo, es decir, en el significado ahora definido: «sensible».

Lo sensible ya no es lo «aparente», ya no es lo encubierto, es lo único real, por lo tanto lo «verdadero». ¿Y qué ocurre con la apariencia? Forma parte ella misma de la esencia de lo real. Esto puede verse fácilmente por el carácter perspectivista de lo real. La frase siguiente nos informa acerca de la apariencia dentro de la realidad construida de modo perspectivista: «Con el mundo orgánico comienza la *indeterminación* y la *apariencia*» (XIII, 288, cfr. también 229). En la unidad de un ser orgánico hay una multiplicidad de pulsiones y facultades, cada uno de los cuales tiene su perspectiva propia, que se encuentran en lucha entre sí. Con esta multiplicidad se pierde la univocidad de la perspectiva única en que se halla cada realidad. Queda dada la multiplicidad de lo que se muestra en variadas perspectivas y, con ella, la indeterminación de lo que aparece ahora de un modo, ahora de otro y por lo tanto ofrece ahora este, ahora aquel

parecer. Pero este parecer sólo es una apariencia en el sentido de mera apariencia cuando lo que se muestra en la perspectiva se solidifica y fija como lo único determinante, en perjuicio de otras perspectivas que presionan alternativamente por abrirse paso.

De este modo, lo que sale al encuentro se convierte para el ser viviente en cosas fijas y «objetos», en algo consistente con propiedades permanentes según las cuales se rige. La extensión total de lo así fijado y consistente constituye, de acuerdo con el antiguo concepto platónico, el ámbito del «ser», de lo «verdadero». Visto perspectivistamente, este ser sólo es el parecer que ha sido fijado unilateralmente como el único determinante y es, por lo tanto, con mayor razón, una mera apariencia; el ser, lo verdadero, es mera apariencia, error.

> «En el mundo orgánico comienza el *error.* "Cosas", "substancias", propiedades, activ"idades", ¡todo esto no debe trasladarse al mundo inorgánico! Son los errores específicos gracias a los cuales viven los organismos.» (XIII, 69)

En el mundo orgánico, en el mundo de la vida corporal al que pertenece también el hombre, comienza el «error». Esto no quiere decir que los seres vivientes, a diferencia de lo anorgánico, pueden equivocarse, sino: aquello que aparece en cada caso en el horizonte perspectivista determinante de un ser viviente como su mundo fijo, como ente, es en su ser sólo parecer, mera apariencia. La lógica humana sirve para igualar y hacer consistente y abarcable lo que sale al encuentro. El ser, lo verdadero que ella comprueba [*fest-stellt*] (fija [*befestigt*]) es sólo apariencia; pero una apariencia, una ilusoriedad que forma parte del ser viviente en cuanto tal con necesidad esencial, es decir para imponerse y afirmarse en el constante cambio. Puesto que lo real es en sí mismo perspectivista, la aparencialidad misma pertenece a la realidad. La verdad, es decir el ente verdadero, es decir lo consistente y fijado, es siempre, en cuanto fijación de una perspectiva determinada, sólo una aparencialidad que ha llegado a dominar, es decir un error. Por eso dice Nietzsche (*La voluntad de poder*, n. 493):

> «*Verdad es la especie de error* sin la cual una determinada especie de seres vivientes no podría vivir. El valor para la *vida* decide en última instancia».

La verdad, es decir lo verdadero en cuanto lo consistente, es una especie de apariencia que se justifica como condición necesaria para la afirmación de la vida. Si se reflexiona más profundamente resultará claro, sin embargo, que todo parecer y toda apariencialidad sólo es posible si algo se muestra y llega a aparecer. Lo que posibilita de antemano esta aparición es lo perspectivista mismo. Éste es el auténtico aparecer, llevar a mostrarse. Cuando Nietzsche usa la palabra «apariencia», ésta es, en la mayoría de los casos, equívoca. Y Nietzsche lo sabe:

> «Hay palabras fatales que parecen expresar un conocimiento y en verdad lo *impiden;* entre ellas está la palabra "apariencia", "fenómeno"» (XIII, 50).

Nietzsche no pudo dominar la fatalidad que reside en esta palabra, es decir en la cosa misma. Dice: «"*Apariencia*", tal como yo la entiendo, es la efectiva y única realidad de las cosas» (XIII, 50). Esto no quiere decir: la realidad es algo aparente, sino: el ser real es en sí mismo pespectivista, es un llevar al aparecer, un dejar aparecer, es en sí mismo un aparecer; realidad es apariencia.

> «No pongo, pues, "apariencia" en oposición a "realidad", sino que, a la inversa, tomo a la apariencia como la realidad que se resiste a transfomarse en un imaginario "mundo-verdad". Un nombre determinado para esta realidad sería "voluntad de poder", designada desde el interior y no a partir de su inaprehensible y fluida naturaleza proteiforme» (XIII, 50, a más tardar del año 1886).

La realidad, el ser, es la apariencia en el sentido del hacer aparecer perspectivista. Pero a esta realidad le corresponde al mismo tiempo la pluralidad de perspectivas y con ella la posibilidad de un parecer y de que se lo fije, es decir la verdad como una especie de apariencia en el sentido de la «mera» apariencia. Si se toma a la verdad como apariencia, es decir como mera apariencia, como error, entonces quiere decir: verdad es la apariencia fijada, que pertenece necesariamente al aparecer perspectivista, es el parecer. Nietzsche lo equipara con frecuencia a la mentira: «El verídico finaliza por comprender que siempre miente» (XII, 293). En ocasiones determina incluso a aquel aparecer, a lo perspectivista, como apariencia en el sentido de

ilusión y de engaño, y lo contrapone a la verdad como «ser», que en el fondo también es error.

Ahora bien, ya hemos visto que el crear en cuanto dar forma y configurar así cómo los sentimientos de placer estético referidos al configurar están fundados igualmente en la esencia de la vida. Por lo tanto, también el arte, y precisamente él, tendrá que estar conectado de la manera más íntima con el aparecer y el dejar aparecer perspectivista. El arte en sentido propio es el arte del gran estilo, es el arte que quiere llevar al poder a la misma vida en crecimiento, no detenerla sino liberarla para que se despliegue, transfigurarla: 1) ponerla en la claridad del ser; 2) imponer la claridad como elevación de la vida misma.

La vida es en sí misma perspectivista. Crece y se acrecienta con la altura y la elevación del mundo llevado al aparecer de modo perspectivista, con el acrecentamiento del aparecer, es decir del llevar-a-comparecer aquello en lo que se transfigura la vida. «¡El arte y nada más que el arte!» *(La voluntad de poder,* n. 853, II). La realidad, que es en sí misma un aparecer, es llevada por el arte al aparecer más profundo y elevado en el comparecer de la transfiguración. Si lo «metafísico» no significa otra cosa que la esencia de la realidad, y ésta reside en el aparecer, comprenderemos ahora la frase que cierra el capítulo sobre el arte de *La voluntad de poder* (n. 853): «el arte como la tarea propia de la vida, el arte como actividad *metafísica* de la vida...». El arte es la más propia y más profunda voluntad de apariencia, o sea de que comparezca lo que transfigura, en lo cual se vuelve visible la suprema legalidad de la existencia. La verdad es, por el contrario, el parecer que se ha fijado en cada caso y que hace que la vida quede amarrada a una determinada perspectiva y se conserve. En cuanto tal fijar, la «verdad» constituye una detención y por lo tanto una inhibición y destrucción de la vida:

> «Tenemos el *arte* para *no perecer a causa de la verdad*» *(La voluntad de poder, n. 822).*

«No es posible... vivir con la verdad», si la vida es siempre acrecentamiento de la vida. La «voluntad de verdad», es decir de un parecer hecho fijo, es «ya un síntoma de degeneración» (XIV, 368). Ahora se vuelve claro qué quiere decir la última de las proposiciones sobre el arte: *El arte tiene más valor que la verdad.*

Arte y verdad son modos del aparecer pespectivista. Ahora bien, el valor de lo real se mide según cómo satisfaga la esencia de la realidad, según cómo lleve a cabo el aparecer y acreciente la realidad. *El arte en cuanto transfiguración acrecienta la vida más que la verdad en cuanto fijación de un parecer.*

Ahora vemos también en qué medida la relación entre arte y verdad tiene que ser una discrepancia para Nietzsche y para su filosofía en cuanto es un platonismo invertido. Sólo hay discrepancia cuando los que se escinden tienen que divergir desde y a través de la unidad de su copertenencia. La unidad de la copertenencia está dada por *una* realidad, el aparecer perspectivista. De él forman parte el parecer y el comparecer como transfiguración. Para que lo real (lo viviente) pueda *ser* real tiene, por una parte, que fijarse en un determinado horizonte y permanecer, por lo tanto, en el parecer de la verdad. Pero para que eso real pueda *permanecer* siendo real, tiene por otra parte que transfigurarse al mismo tiempo más allá de sí mismo, superarse en el comparecer de lo creado en el arte, es decir, ir en contra de la verdad. En la medida en que forman parte de la esencia de la realidad con igual originariedad, verdad y arte divergen y se contraponen.

Pero puesto que para Nietzsche la apariencia, incluso en cuanto perspectivista, mantiene aún el carácter de irreal, de ilusión, de engaño, tiene que decir:

> «La voluntad de *apariencia,* de ilusión, de engaño, de devenir y de cambio, es más profunda, "más metafísica" [es decir, corresponde más a la esencia del ser] que la voluntad de *verdad,* de realidad, de ser» (XIV, 369).

De modo aún más decisivo queda expresado en el fragmento 853, de *La voluntad de poder,* donde la apariencia es identificada con la «mentira»:

> «*Tenemos necesidad de la mentira* para triunfar sobre esta realidad, sobre esta "verdad", es decir, para *vivir*...Que la mentira sea necesaria para vivir forma parte también de ese carácter terrible y dudoso de la existencia».

Verdad y arte son igualmente necesarios para la realidad. En cuanto igualmente necesarios se encuentran en divergencia. Pero esta rela-

ción sólo se convierte en pavorosa si tenemos en cuenta que la creación, es decir la actividad metafísica como arte, adquiere una necesidad diferente en el instante en que se reconoce el hecho que constituye el mayor de los acontecimientos, la muerte del Dios moral. Ahora, para Nietzsche, la existencia sólo puede soportarse en la creación. Lo único que aún garantiza el ser es conducir la realidad al poder de su ley y a sus posibilidades supremas. Pero la creación es, en cuanto arte, voluntad de apariencia, está en divergencia con la verdad.

El arte en cuanto voluntad de apariencia es la forma suprema de la voluntad de poder. Pero ésta, en cuanto carácter fundamental del ente, en cuanto esencia de la realidad, es en sí misma aquel ser que se quiere a sí mismo queriendo ser el devenir. Nietzsche intenta así pensar conjuntamente en la voluntad de poder la unidad originaria de la antigua oposición de ser y devenir. Ser, como consistencia, debe hacer que el devenir *sea* un devenir. Con esto queda señalado el origen del pensamiento del «eterno retorno».

En el año 1886, en plena época de trabajo en la planeada obra capital, apareció una nueva edición del primer escrito de Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia a partir del espíritu de la música* (1872). Llevaba un título modificado: *El nacimiento de la tragedia.* O: *helenismo y pesimismo. Nueva edición, con un intento de autocrítica* (cfr. I, 1-14). La tarea a la que se había arriesgado por primera vez ese libro siguió siendo la misma para Nietzsche. La definió en una frase que desde entonces ha sido frecuentemente citada, pero con la misma frecuencia también mal entendida. Su recta interpretación se desprende del conjunto de estas lecciones. Correctamente entendida puede servir para caracterizar el planteamiento y la dirección del preguntar que éste ha seguido. Nietzsche escribe (I, 4):

> «... no obstante no quiero reprimir totalmente el desagrado con el que ahora se me aparece, la extrañeza con la que está ante mí después de dieciséis años, ante unos ojos más viejos, cien veces más exigentes, pero de ningún modo más fríos, a los que tampoco se les ha vuelto más extraña la tarea a la que se arriesgó por primera vez ese osado libro: *ver la ciencia desde la óptica del artista, y el arte, en cambio, desde la óptica de la vida...*»

Ha pasado medio siglo sobre Europa desde que se escribieron estas palabras. Durante estas décadas se las ha mal intepretado repeti-

damente, y precisamente por parte de aquellos que se esforzaban en oponerse al creciente desarraigo y desolación de la ciencia. Se entendía esa frase del modo siguiente: las ciencias no deben seguir siendo tratadas con sequedad y dureza, no deben «cubrirse de polvo» alejadas de la «vida», tienen que ser conformadas «artísticamente», con buen gusto, de modo interesante y ameno. Todo ello porque la ciencia conformada artísticamente debe estar referida a la «vida», permanecer cercana a la «vida» y ser inmediatamente utilizable en su favor.

Sobre todo la generación que estudió en las universidades alemanas entre 1909 y 1914 recibió las palabras nietzscheanas interpretadas de esta manera. Incluso así, mal interpretada, fue para nosotros una ayuda. Pero no había nadie que nos hubiera podido dar la interpretación justa, pues para ello es necesario volver a preguntar la pregunta fundamental de la filosofía occidental, la pregunta por el ser, desplegada como un efectivo preguntar.

Para comprender la frase citada: *«ver la ciencia desde la óptica del artista, y el arte, en cambio, desde la óptica de la vida»,* hay que remitir a cuatro puntos que, después de lo comentado hasta aquí, no pueden ya resultar extraños.

1) «Ciencia» quiere decir aquí el saber como tal, la relación con la verdad.

2) La doble referencia a la «óptica» del artista y de la vida indica que el «carácter perspectivista» del ser se torna esencial.

3) La equiparación de artista y arte expresa de modo inmediato que el arte ha de ser entendido desde el artista, desde la creación, desde el gran estilo.

4) «Vida» no significa aquí el ser sólo animal y vegetal ni tampoco las actividades inmediatamente tangibles y urgentes de la vida cotidiana, sino que «vida» es el título que corresponde al ser en su nueva interpretación, de acuerdo con la cual es un devenir. «Vida» no se entiende en un sentido «biológico» ni «práctico», sino metafísico. La equiparación de ser y vida tampoco es una hipérbole de lo biológico, aunque con frecuencia ofrece ese aspecto, sino una diferente interpretación de lo biológico desde una comprensión más elevada del ser; aunque esto, por cierto, dentro del viejo e insuperado esquema de «ser y devenir».

La frase citada quiere decir: desde la esencia del ser el arte tiene que comprenderse como el acontecer fundamental del ente, como lo propiamente creador. Pero el arte así entendido proporciona el

horizonte visual dentro del cual puede apreciarse qué sucede con la «verdad» y en qué relación están el arte y la verdad. La frase no habla ni de una mezcla de lo artístico con la «producción científica», o de una domesticación estética del saber, ni de que el arte tenga que correr detrás de la vida y le tenga que ser útil, siendo que, por el contrario, el arte, el gran estilo, debe convertirse en la auténtica legislación respecto del ser del ente.

La frase exige un saber acerca del acaecimiento del nihilismo, saber que para Nietzsche incluye al mismo tiempo la voluntad de su superación, de una superación que parta de los fundamentos y preguntas originarios.

Ver la ciencia «desde la óptica del artista» quiere decir: apreciarla según su fuerza creadora, no según su utilidad inmediata ni según un vacío significado eterno.

Y el crear mismo hay que apreciarlo según la originariedad con que alcanza la profundidad del ser, no como mera acción del individuo ni como entretenimiento de la multitud. Poder apreciar, es decir poder actuar según la medida del ser, es en sí mismo el crear más elevado, pues es el aprontarse para estar pronto para los dioses, el sí al ser. El «superhombre» es el hombre que funda de nuevo el ser, en el rigor del saber y en el gran estilo del crear.

II

EL ETERNO RETORNO DE LO MISMO

Señalemos la idea conductora de estas lecciones con una expresión del pensador cuya obra aún tiene que ser presentada ante nosotros para que sea posible una controversia fructífera:

> «En torno al héroe todo se vuelve tragedia, en torno al semidiós todo se vuelve sátira; y en torno a Dios todo se vuelve ¿qué? ¿"mundo" quizás?» *(Más allá del bien y del mal,* 150; 1886).

La doctrina del eterno retorno como pensamiento fundamental de la metafísica de Nietzsche

La posición metafísica fundamental de Nietzsche está caracterizada por su doctrina del *eterno retorno de lo mismo.* El propio Nietzsche la llama la doctrina «de la circulación incondicionada e infinitamente repetida de todas las cosas» *(Ecce Homo,* XV, 65). La doctrina contiene un enunciado sobre el ente en su totalidad. La desolación y el desconsuelo de esta doctrina saltan a la vista inmediatamente. Por ello, apenas la oímos, la rechazamos. Nos resistimos a ella con tanto más vigor en la medida en que encontramos que no se la puede «demostrar» del modo en que uno se imagina corrientemente una «demostración». Por eso, no es de sorprender que escandalice y que se trate, más mal que bien, de arreglar cuentas con ella con diferentes escapatorias. O bien se la expulsa simplemente de la filosofía de Nietzsche, o bien se la registra sólo forzadamente como integrante de la misma bajo la presión del hecho de su inoportuna

presencia. En este caso se la explica como algo extravagante e inadmisible, que sólo debe valorarse como una profesión de fe personal pero que no pertenece al auténtico sistema de la filosofía nietzscheana. O, por el contrario, se la presenta como algo totalmente obvio, lo que resulta tan superficial y arbitrario como su eliminación, pues en su esencia la doctrina sigue siendo algo extraño. Queda abierta la pregunta de si esa extrañeza puede eliminarse con la interpretación de la doctrina del eterno retorno de lo mismo que hace Ernst Bertram en su muy leído libro sobre Nietzsche, en el que la llama «ese engañoso y burlesco misterio de la locura del último Nietzsche» (2.ª ed., pág. 12).

Ante la variedad de confusiones y perplejidades respecto de la doctrina nietzscheana del eterno retorno es necesario decir de antemano y en un primer momento sólo puede hacérselo en la forma de una afirmación que la doctrina del eterno retorno de lo mismo es la doctrina fundamental de la filosofía de Nietzsche. Sin esta doctrina como fundamento, su filosofía es como un árbol sin raíz. Pero sólo sabremos qué es una raíz si comprendemos cómo se asienta el tronco en la raíz, cómo y dónde se enraiza la raíz misma. Si, por el contrario, se separa a la doctrina del eterno retorno como algo independiente y se la pone aparte como un conjunto de proposiciones que conforman una «teoría», será como una raíz arrancada del suelo y cortada del tronco, es decir, no será ya una raíz que se enraiza —no será una doctrina que valga como doctrina fundamental— sino que sólo será algo extravagante. La doctrina nietzscheana del eterno retorno de lo mismo permanecerá cerrada para nosotros y no seremos capaces de tomar posición sobre la filosofía de Nietzsche en su totalidad y desde su núcleo, mientras no *preguntemos* por ella en el interior de un espacio interrogativo que le proporcione a esta filosofía la posibilidad de desplegarse ante nosotros —o, mejor, *en* nosotros— con todos sus profundos abismos y sus fundamentos ocultos.

La doctrina del eterno retorno de lo mismo contiene un enunciado sobre el ente en su totalidad. Se acerca con ello a doctrinas análogas que hace tiempo resultan familiares al pensamiento occidental y que han contribuido esencialmente a configurar la historia de Occidente, no sólo la de la filosofía. Así, la doctrina de Platón de que el ente tiene su esencia en las «ideas», de acuerdo con las cuales tiene que ser estimado; lo que es se mide por lo que debe ser. Así, la doctrina introducida en el pensamiento occidental por la Biblia y la

enseñanza eclesiástica cristiana, según la cual un espíritu personal, entendido como creador, ha producido todo el ente. En el curso de la historia occidental, la doctrina platónica y la doctrina cristiana sobre el ente en su totalidad se han fusionado de múltiples maneras y han experimentado así diversas transformaciones. Ambas doctrinas, tanto en sí mismas como en sus fomas mixtas, tienen ante todo el privilegio de haberse convertido, gracias a una tradición de dos milenios, en un hábito del pensamiento. Este hábito sigue siendo determinante aún allí donde hace ya tiempo que no se piensa la originaria filosofía platónica, y también allí donde la fe cristiana se ha extinguido y ha dejado lugar a la representación, de tipo ya simplemente racional, de un «omnipotente» soberano del mundo y de una «providencia».

La doctrina nietzscheana del eterno retorno de lo mismo no es una doctrina cualquiera sobre el ente junto a otras, sino que ha surgido de la más dura controversia con el modo de pensamiento platónico-cristiano y sus consecuencias y deformaciones en la época moderna. Este modo de pensar es considerado por Nietzsche al mismo tiempo como el rasgo principal del pensamiento occidental en general y de su historia.

Si reflexionamos, aunque más no sea ligeramente, sobre todo esto, se verá con mayor claridad lo que queda por hacer si *preguntamos* por la posición fundamental de Nietzsche en el pensamiento occidental. Lo primero que resulta necesario es, sin embargo, una exposición preliminar del surgimiento de la doctrina del eterno retorno dentro del pensamiento nietzscheano, una caracterización del *ámbito* pensante del que nace la doctrina y una descripción de la «forma» que presenta. A continuación corresponde preguntar en qué medida con esta doctrina se adopta una posición metafísica fundamental; habrá que establecer en qué consiste la esencia de una posición metafísica fundamental. Sólo desde allí se podrá intentar desplegar el contenido esencial de la doctrina de manera tal que resulte claro de qué modo tienen en ella su fundamento y su ámbito los elementos capitales de toda la filosofía de Nietzsche. Finalmente, frente a esta posición metafísica fundamental de Nietzsche y teniendo en cuenta que es la última que ha alcanzado el pensar occidental, hay que preguntar si y cómo se plantea en ella la pregunta propia de la filosofía, o si, por el contrario, queda sin plantear y, en ese caso, por qué.

El curso de las lecciones se articula así en cuatro secciones. Pueden caracterizarse brevemente con los siguientes puntos:

A) Exposición provisoria de la doctrina del eterno retorno de lo mismo en lo que hace a su surgimiento, sus figuras y su ámbito propio.

B) La esencia de una posición metafísica fundamental. Su posibilidad, hasta el momento, en el conjunto de la historia de la filosofía occidental.

C) La interpretación de la doctrina del eterno retorno como la *última* posición «metafísica» fundamental en el pensamiento occidental.

D) El final de la filosofía occidental y su *otro* inicio.

[La discusión de C constituye el final de las lecciones «La voluntad de poder como conocimiento» (T. I, págs. 515 y ss.), el tratamiento de D ha sido intentado bajo el título «La determinación del nihilismo según la historia del ser» (T. II, págs. 271 y ss.).]

Después de lo dicho ya no es preciso extenderse en asegurar que sólo nos será posible alcanzar una efectiva comprensión de la posición metafísica fundamental de Nietzsche si recorremos el cuarto estadio. Sólo en él aquello que tendrá que quedar necesariamente oscuro en la exposición de la doctrina que se realice en el primer estadio accederá a la claridad de la cuestión desplegada. Allí, al mismo tiempo, el rango y la necesidad de la filosofía obtienen su justificación por obra de ella misma.

El surgimiento de la doctrina del eterno retorno

Sobre el surgimiento de la doctrina del eterno retorno de lo mismo Nietzsche nos ha dejado un relato. La razón inmediata de este hecho está en la importancia extraordinaria que le otorgó a esta doctrina. La razón más profunda hay que buscarla en la costumbre que tenía desde la época juvenil de acompañar continuamente su trabajo pensante con una autorreflexión expresamente registrada.

Con demasiada facilidad podría intentar explicarse este modo de hablar de sí mismo en sus escritos diciendo que Nietzsche es víctima de una exagerada tendencia a autoobservarse y autoexponerse. Si se le agrega la circunstancia de que su vida terminó en la locura, la cuenta cuadrará fácilmente: este dar importancia a la propia persona se tomará como un anuncio de la posterior locura. En qué medida es éste un juicio falaz es algo que al final de estas lecciones tendrá que desprenderse por sí mismo. Incluso esa última autopresentación, aparentemente nada parca en exageraciones, que Nietzsche escribiera en el otoño de 1888, inmediatamente antes de su derrumbamiento —*Ecce Homo. Cómo se llega a ser lo que se es* (XV, 1 ss.)— no debe ser evaluada desde la posterior locura. También ella tiene que recibir su interpretación desde el contexto al que pertenecen todas las autoconsideraciones de Nietzsche: su *tarea* pensante y el instante histórico de ésta. La reflexión sobre sí mismo a la que continuamente vuelve Nietzsche es lo opuesto de un vanidoso mirarse en el espejo, es la preparación siempre renovada para el sacrificio que su tarea exigía de él, una necesidad que sintió desde el tiempo lúcido de su juventud. ¿Cómo podría comprenderse si no el hecho de que, con 19 años, siendo estudiante de último curso de bachillerato escribiera (el 18 de septiembre de 1863) en una presentación autobiográfica frases como las siguientes: «Como planta nací cerca del campo santo, como ser humano en una casa parroquial»? El final de la redacción acerca de lo que había sido hasta entonces su vida reza así: «Y de este modo se desprende el ser humano de todo lo que en un momento lo envolvía; no necesita romper las ataduras, sino que inesperadamente, cuando un dios lo dispone, éstas caen; ¿dónde está entonces el anillo que finalmente aún lo abraza? ¿Es el mundo? ¿Es Dios?» (cfr. *Mein Leben. Autobiographische Skizze des jungen Nietzsche* [Mi vida. Esbozos autobiográficos del joven Nietzsche], Francfort, 1936). Esta autopresentación no fue encontrada hasta 1936, al revisar la hermana de Nietzsche sus manuscritos postumos, y fue publicada separadamente por el Archivo Nietzsche siguiendo una sugerencia mía. Mi propósito al hacerla era el de ofrecer a los jóvenes alemanes de diecinueve años, actuales y venideros, algo esencial para reflexionar.

Las miradas retrospectivas y panorámicas que Nietzsche dirige a su propia vida son siempre y exclusivamente miradas anticipadoras en dirección de su tarea. Ésta es para él la auténtica realidad. En ella vibran todas

sus relaciones, tanto las que mantiene consigo mismo como con las personas cercanas o con los extraños que quiere conquistar. Desde esta perspectiva tenemos que interpretar asimismo el sorprendente hecho de que, por ejemplo, los esbozos de sus cartas los escribiera directamente en sus «manuscritos», no por ahorrar papel, sino porque las cartas, pues también ellas son meditaciones, pertenecen a la obra. Pero sólo la magnitud de la tarea y la firmeza de empuñarla dan el derecho o, mejor dicho, ponen en la necesidad, de aislarse dentro de sí de este modo. Por eso, los comentarios que hace Nietzsche sobre sí mismo no deben leerse nunca como las notas del diario de una persona cualquiera y para satisfacer simplemente la curiosidad. Por mucho que por momentos tenga la apariencia contraria, estos comentarios han sido para él lo más difícil, porque pertenecen al carácter único de una misión que era sólo suya. Ésta consiste, entre otras cosas, en hacer visible por medio de la propia historia, en una época de decadencia, de falsificación de todo, de mera actividad en todos los ámbitos, que el *pensar de gran estilo* es un auténtico actuar, un *actuar* en su forma más poderosa, aunque también más *silenciosa*. Aquí la habitual distinción entre la «mera teoría» y la «práctica» útil no tiene ya ningún sentido. Pero Nietzsche también sabía que los creadores poseen la grave distinción de no tener que necesitar de los otros para liberarse del pequeño yo propio:

> «¿Cuándo ha sido un gran hombre su propio partidario y seguidor? ¡Si precisamente se ha dejado a sí de lado, al ponerse del lado... de la grandeza!» (XII, 346; 1882-84).

Esto, sin embargo, no excluye, sino que, por el contrario, exige que el auténtico pensador no abandone el granito que está en sí, la piedra primigenia de su pensamiento esencial.

> «¿Eres tú alguien que *como pensador* permanece fiel a su tesis, no como un abogado charlatán sino como un soldado a su orden?» (XIII, 39; cfr. XIII, 38)

Estas anotaciones deberían bastar para precavernos de interpretar falsamente los comentarios que hace Nietzsche sobre sí mismo, es decir sobre la tarea que hay en él, ya sea como un ensimismado roerse a sí mismo o como la puesta en escena del propio yo.

El citado esbozo autobiográfico redactado a los diecinueve años concluye con las preguntas: «¿dónde está entonces el anillo que finalmente aún lo abraza [al hombre]? ¿Es el mundo? ¿Es Dios?». La respuesta a la pregunta por el anillo que girando rodea al ente en su totalidad la dará Nietzsche poco menos de dos décadas más tarde con su doctrina del eterno retorno de lo mismo.

> «¡Oh, cómo no habría de arder por el nupcial anillo de los anillos, el anillo del retorno?» *(Así habló Zaratustra,* 3.ª parte, última sección: «Los siete sellos» [O: La canción del sí y del amén»]; 1884)

En uno de los más antiguos proyectos para exponer la doctrina del eterno retorno se dice:

> «*Cuarto libro:* ditirámbico y abarcando todo: *"Annulus aeternitatis"*. Deseo de vivir todo una vez y una eternidad de veces más.» «Sils-Maria, 26 de agosto de 1881.» (XII, 427)

Responder las preguntas planteadas al final —si ese anillo es el mundo, Dios, ninguno de los dos o ambos en la unidad originaria— equivale a interpretar la doctrina del eterno retorno de lo mismo.

En primer lugar hay que escuchar el relato que hace Nietzsche sobre el surgimiento del pensamiento del eterno retorno de lo mismo. Se encuentra en el ya citado «*Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que es*» (1888), que no fuera publicado hasta 1908 (ahora XV, 1 ss.). La tercera sección de la obra lleva por título: *«Por qué escribo tan buenos libros»*. Allí encuentran su caracterización, una tras otra, las obras publicadas por Nietzsche. La parte dedicada a *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para ninguno* comienza así:

> «Contaré ahora la historia del Zaratustra. La concepción básica de la obra, el *pensamiento del eterno retorno,* la más alta fórmula de afirmación que pueda alcanzarse, se produjo en el mes de agosto de 1881: está apuntada en una hoja, en cuya parte inferior se lee: "6.000 pies más allá del hombre y del tiempo". Ese día caminaba por los bosques a orillas del lago de Silvaplana; me detuve ante una poderosa roca de forma piramidal; allí vino a mí ese pensamiento..» (XV, 85)

En el paisaje de la alta Engadina, que Nietzsche pisaba por primera vez en ese verano de 1883 y al que sintió inmediatamente como un regalo de su vida, en el paisaje que se convertiría desde entonces en uno de sus principales lugares de trabajo, allí vino a él el pensamiento del eterno retorno. (Quien no conozca este paisaje lo encontrará descrito por C. F. Meyer en el comienzo de su *Jürg Jenatsch*.) El pensamiento del eterno retorno no fue calculado y deducido a partir de otras proposiciones, sino que vino; pero como todos los pensamientos, sólo vino porque —sin saberlo— había sido preparado y padecido por un largo trabajo. Lo que aquí Nietzsche llama «pensamiento» es —captado de forma provisoria— un proyecto del ente en su totalidad respecto de *cómo* el ente es lo que es. Un proyecto así abre el ente de manera tal que por su intermedio todas las cosas cambian su semblante y su peso. *Pensar* verdaderamente un pensamiento esencial de este tipo quiere decir: penetrar en la nueva claridad que ese pensamiento abre, ver a su luz todas las cosas y encontrarse dispuesto con plena voluntad a todas las decisiones que encierra. Estamos acostumbrados a considerar que esos pensamientos son «meros» pensamientos, algo irreal e inefectivo. Pero en verdad, el pensamiento del eterno retorno de lo mismo es una conmoción de todo el ser. El ámbito visual al que el pensador dirige su mirada no es ya el horizonte de sus «vivencias personales», es algo diferente de él mismo, algo que le ha pasado por debajo y por encima y desde entonces está allí, algo que a él, el pensador, ya no le pertenece, sino algo a lo que él pertenece. Este acaecimiento no queda contradicho por el hecho de que el pensador, en un primer momento o incluso durante un largo período, lo conserve como algo suyo, pues él tiene que convertirse en el sitio de su despliegue. A ello se debe que al principio apenas hable de su saber del «eterno retorno de lo mismo» y que hasta a sus pocos amigos sólo lo haga por medio de alusiones. Así le escribe el 14 de agosto de 1881 desde Sils-Maria a su colaborador y amigo Peter Gast:

> «Pues bien, mi querido y buen amigo. El sol de agosto está sobre nosotros, el año se escapa, las montañas y los bosques se vuelven más silenciosos y pacíficos. En mi horizonte se han elevado pensamientos como nunca había visto; quiero guardar silencio sobre ellos, y yo mismo mantenerme en una tranquilidad inquebrantable. ¡Parece que tendré que vivir aún *algunos* años!»

Nietzsche planeaba entonces callar los diez años siguientes y prepararse totalmente para el despliegue del pensamiento del eterno retorno. Aunque ya al año siguiente, y en los años venideros, rompió varias veces este planeado silencio, en estos escritos sólo habló directamente de su pensamiento fundamental con breves alusiones, o bien, indirectamente, de un modo velado y empleando parábolas. Este callar sobre lo más esencial le viene de esa actitud que caracterizara unos años más tarde (1886) con las siguientes palabras:

> «Apenas se lo comunica, ya no se ama lo suficiente el propio conocimiento» *(Más allá del bien y del mal,* 160).

En el instante en el que le sobrevino «el pensamiento del eterno retorno», se volvió definitiva la transformación de su temple fundamental que se venía abriendo camino desde hacía un cierto tiempo. La preparación de la transformación está indicada en el título de la obra publicada poco antes (en el mismo año 1881): *Aurora.* Lleva como epígrafe un aforismo del Rigveda indio: «Hay tantas auroras que aún no han alumbrado». La consolidación definitiva de este transformado temple fundamental, sólo desde el cual Nietzsche llega a sostenerse en su destino, se anuncia en el título de la obra que apareció el año siguiente, 1882: *La gaya ciencia (la gaya scienza).* Después de un «preludio» introductorio, la obra está dividida en cuatro libros. En la segunda edición (1887) se le agrega un quinto libro y un apéndice y se la acompaña de un prólogo. Al final de la primera edición de *La gaya ciencia* Nietzsche habla por primera vez públicamente de su pensamiento del eterno retorno. Parece pues, no sólo que después de un año ya rompe el silencio planeado sino también que ya no ama suficientemente su conocimiento, en la medida en que lo comunica. Esta comunicación es, sin embargo, muy extraña. Está añadida al final de *La gaya ciencia* de un modo simplemente incidental. El pensamiento del eterno retorno no está expuesto allí corno una doctrina. Se lo coloca como una singular ocurrencia, como un juego con una posible representación. La comunicación no comparte, es más bien un encubrimiento. Lo mismo puede decirse de la siguiente manifestación relativa al pensamiento del eterno retorno. Tiene lugar dos años más tarde, en la tercera parte del *Zaratustra* (1884). Aquí Nietzsche habla directamente del eterno retorno de lo mismo, y lo hace con más detalle, pero nuevamente sólo en la forma

literaria de un discurso puesto en boca de la figura poética de Zaratustra (VI, 233 ss.). Y también la tercera y última vez que comunica el más esencial de sus pensamientos lo hace de modo muy breve y sólo se expresa en forma de pregunta. Se encuentra en la obra *Más allá del bien y del mal,* aparecida en 1886.

Si observamos estas tres manifestaciones, saltará a la vista lo escasas que resultan para un pensamiento que debe ser el pensamiento fundamental de toda la filosofía. Esta escasez comunicativa equivale a callar; es el auténtico callar; pues quien calla absolutamente delata precisamente que calla; quien, en cambio, al comunicarse de manera ocultadora habla parcamente, calla que en realidad calla.

Si nuestro conocimiento se limitara a lo publicado por el propio Nietzsche, no podríamos nunca llegar a enterarnos de lo que ya sabía, preparaba, continuamente pensaba y, sin embargo, se reservaba. Sólo la observación de los manuscritos postumos proporciona una imagen más clara. Los trabajos preparatorios para la doctrina del eterno retorno han sido publicados entretanto de manera dispersa en los tomos dedicados a los fragmentos postumos de la edición en gran octavo (tomos XII-XVI).

Pero para penetrar realmente en el pensamiento fundamental de la auténtica filosofía de Nietzsche tiene gran importancia separar en primer lugar entre lo que el propio Nietzsche dice sobre él y lo que se reserva. Esta distinción entre lo que se comunica de modo directo, en apariencia sólo un primer plano, y lo que se silencia, aparentemente en un plano más profundo, es ineludible respecto de las expresiones filosóficas en general y en especial respecto de las de Nietzsche. Ello, sin embargo, no debe conducir inmediatamente a desvalorizar lo que se comunica como si fuera de menor importancia que lo que se reserva.

En las publicaciones de la ciencia especializada la situación es totalmente diferente de la que se da en las comunicaciones *filosóficas.* Tenemos que tener clara la diferencia respecto de aquella porque tendemos con demasiada facilidad a medir las comunicaciones filosóficas tomando como criterio el carácter de las publicaciones científicas. La ciencia especializada tomó en el curso del siglo XIX el carácter de una industria; el producto que se elabora tiene que salir con la mayor rapidez posible, para que pueda ser utilizable por otros, pero también para que otros no se apoderen de lo que uno ha descubierto o para que no vuelvan a hacer el mismo trabajo. Esto se aplica especialmente en los casos en los que, como en la moderna

investigación de la naturaleza, tienen que construirse grandes y costosas instalaciones experimentales. Por ello, resulta totalmente correcto que se creen por fin entre nosotros sitios en los que sea abarcable de modo centralizado qué tesis doctorales e informes de resultados experimentales sobre qué temas y en qué dirección ya han sido realizados. Mencionemos al pasar un ejemplo contrario: se sabe que los rusos emprenden actualmente con grandes costos investigaciones en el campo de la fisiología que ya han sido realizadas hace quince años en Estados Unidos o aquí y de las que nada podían saber como consecuencia de su aislamiento frente a la ciencia extranjera.

De acuerdo con la disposición global que adopta la historia del hombre sobre la tierra, el carácter técnico industrial que se viene abriendo paso desde hace un siglo y medio seguirá contribuyendo a determinar el destino de la ciencia actual. El contenido semántico de la palabra «ciencia» [*Wissenschaft*] se desarrollará por consiguiente en la dirección que queda acotada por la palabra francesa *science*, por la que se entienden las disciplinas matemático-técnicas. Los grandes sectores industriales y el Estado Mayor están mejor «enterados» de las necesidades científicas que las «universidades»; también disponen ya de mayores medios y de fuerzas más adecuadas, ya que efectivamente se encuentran más próximos a lo «real».

Por lo que respecta a lo que se denomina «ciencias del espíritu», no retrogradarán hasta convertirse en un componente de las anteriores «bellas artes», sino que se transformarán en un instrumento pedagógico «político-cosmovisional». Sólo los ciegos y los ilusos creerán aún que puede mantenerse eternamente con ligeros retoques la imagen, división y organización de las ciencias que reinaba en la década de 1890 a 1900. El estilo técnico de la ciencia moderna, ya prefigurado en sus comienzos, no se verá alterado porque se fijen nuevos fines a esa técnica, sino que de ese modo quedará definitivamente consolidado y justificado. Sin la técnica de los grandes laboratorios, sin la técnica de las grandes bibliotecas y archivos y sin la técnica de un perfecto sistema de información, son hoy impensables tanto un trabajo científico fértil como el efecto que le corresponde. Todo debilitamiento, todo freno de estos estados de cosas es reacción.

A diferencia de la «ciencia», la situación en la filosofía es totalmente diferente. Cuando se dice aquí «filosofía» se hace referencia exclusivamente a la creación de los grandes pensadores. Esta creación tiene sus propios tiempos y sus propias leyes también en lo que

hace al modo de comunicarse. La prisa por exponer resultados y el miedo de llegar tarde desaparecen ya por el hecho de que forma parte de la esencia de toda auténtica filosofía que sea necesariamente mal entendida por sus contemporáneos. Incluso respecto de sí mismo el filósofo tiene que dejar se ser su propio contemporáneo. Cuanto más esencial y revolucionaria es una filosofía, tanto más necesita que se formen primero aquellos hombres y aquellas generaciones que habrán de asumirla. En ese sentido, aún hoy tenemos que esforzarnos, por ejemplo, en comprender el contenido esencial de la filosofía de Kant, liberándola de las falsas interpretaciones de sus contemporáneos y sus seguidores.

Del mismo modo, Nietzsche, con lo poco y lo encubridor que él mismo dijo sobre su doctrina del eterno retorno, no quiere conseguir una comprensión perfecta sino abrir el camino para una transformación del temple fundamental desde el que su doctrina pudiera entonces volverse captable y eficaz. A sus contemporáneos sólo quiere convertirlos en padres y antecesores de lo que tiene que venir (*Así habló Zaratustra*, II, «En las islas bienaventuradas»).

Recordaremos por lo tanto, en primer lugar, lo que el propio Nietzsche dice y nos contentaremos en la ocasión con un comentario totalmente provisorio. A continuación le seguirá la sinopsis de lo no publicado.

La primera comunicación de la doctrina del eterno retorno

Puesto que para una comunicación filosófica es esencial en qué contexto y de qué modo se realiza, en todo intento posterior de comprender el pensamiento del eterno retorno tenemos que retener el hecho de que Nietzsche habla de él *por primera vez* al final de *La gaya ciencia*, del año 1882; en la posterior y corriente segunda edición, se halla al final del libro cuarto. El penúltimo fragmento de éste, con el número 341 (V, 265 s.), contiene el pensamiento del eterno retorno. Lo que allí se dice pertenece a *La gaya ciencia* y reza así:

> *«El peso más grave.* Y si un día, o una noche, un demonio se deslizara en tu más solitaria soledad y te dijera: "Esta vida, así como ahora la vives y la has vivido, tendrás que vivirla otra vez e innumerables veces más; y no habrá nada nuevo, sino que cada dolor y cada placer y cada pensamiento y suspiro y todo lo indeciblemente pequeño y grande de tu vida tiene que volver a ti, y todo en el mismo orden y sucesión, y también esa araña y esa luna entre los árboles, y también este instante y yo mismo. El eterno reloj de arena de la existencia volverá siempre a invertirse, y tú con él, grano de polvo del polvo". ¿No te arrojarías al suelo y harías chirriar los dientes y maldecirías al demonio que te hablaba de ese modo? ¿O has vivido alguna vez un prodigioso instante en el que le hubieras respondido: "¡eres un dios y nunca he oído algo más divino!". Si ese pensamiento adquiriera poder sobre ti, te transformaría, a ti, tal como eres, y quizás te aniquilaría; ¡la pregunta, respecto de todo y de cada cosa: "¿lo quieres otra vez, e innumerables veces más?" yacería sobre tu actuar como el más grave de los pesos! ¿O cómo tendrías que reconciliarte contigo mismo y con la vida para no *pedir nada más* que esta última, eterna rúbrica y confirmación?»

¡Esto es lo que nos ofrece Nietzsche al final de *La gaya ciencia*! Una terrible visión de un estado total del ente en general que provoca espanto. ¿Dónde queda aquí lo «jovial»? ¿No comienza más bien el pavor? Evidentemente; sólo necesitamos dirigir la mirada al título del fragmento inmediatamente siguiente, al fragmento 342, que clausura el libro: *«Incipit tragoedia»*. Comienza la tragedia. ¿Cómo puede llamarse un saber así «gaya ciencia»? ¡Una ocurrencia demoníaca, y no una ciencia; un estado terrible, y no «jovial»! Sólo que aquí no cuenta lo que casualmente se nos ocurra ante el título «la gaya ciencia», sino exclusivamente lo que Nietzsche piensa.

¿Qué quiere decir «gaya ciencia»? «Ciencia» no es aquí un título que se aplique a la ciencia especializada que existía entonces y hoy, y a sus instituciones tal como se han ido desarrollando a lo largo del siglo pasado. «Ciencia» alude a *la actitud y la voluntad del saber esencial*. Evidentemente, a todo saber le son indispensables conocimientos, y para Nietzsche, en su época, especialmente conocimientos pertenecientes a las ciencias naturales; pero ellos no constituyen, sin embargo, la esencia del saber en sentido propio. Éste radica en la relación fundamental

que mantenga en cada caso el hombre respecto del ente y, con ello, en el tipo de verdad y en la decisión puesta por tal relación fundamental. «Ciencia» [*Wissenschaft*], la palabra tiene la misma resonancia que «pasión» [*Leidenschaft*], la pasión de ser fundadamente señor respecto de aquello que se nos enfrenta, así como también respecto de cómo afrontamos lo que se enfrenta y lo llevamos a fines elevados y esenciales.

¿«Gaya» ciencia? La alegría que aquí se nombra no es la vacía diversión y la superficialidad de un fugaz entretenimiento, que a uno le «divierta», por ejemplo, ocuparse sin trabas de cuestiones científicas; a lo que alude es a la alegre serenidad de una superioridad que no se desploma ante lo más duro y terrible, es decir, en el ámbito del saber, ante lo más digno de ser cuestionado, sino que, antes bien, se fortalece con ello, afirmándolo en su necesidad.

Sólo desde el saber de una «gaya ciencia» *así* entendida puede saberse lo terrible del pensamiento del eterno retorno y, con ello, él mismo en su contenido esencial. Ahora comprendemos mejor por qué Nietzsche comunica por primera vez este demoníaco pensamiento en la conclusión de *La gaya ciencia*; pues lo que se menciona en la conclusión no es el fin, es el inicio de la «gaya ciencia», su inicio y su fin simultáneamente: el eterno retorno de lo mismo, aquello que la «gaya ciencia» tiene que conocer en primer y último lugar para ser un saber en sentido propio. «Gaya ciencia» no es para Nietzsche otra cosa que el nombre de la «filosofía», de aquella que enseña como doctrina fundamental el eterno retorno de lo mismo.

Para la comprensión de la doctrina del eterno retorno, de tanta importancia como el hecho de que se la comunique por primera vez en la conclusión de *La gaya ciencia,* resulta el modo en que Nietzsche caracteriza de antemano *el pensamiento* del eterno retorno. El fragmento correspondiente lleva por título: *«El peso más grave»*. ¡El pensamiento como *grave peso*! ¿Qué nos representamos con la expresión «grave peso»? Un grave peso impide tambalearse, proporciona quietud y solidez, concentra sobre sí todas las fuerzas, las reúne y les da determinación. Un grave peso atrae al mismo tiempo hacia abajo, y es por lo tanto la continua presión de mantenerse en alto, aunque también el peligro de deslizarse hacia abajo y quedarse allí. Un grave peso es, pues, un obstáculo que exige continuamente que se lo enfrente y lo supere. Un grave peso no crea, sin embargo, nuevas fuerzas, aunque altera la dirección de su movimiento y crea así nuevas leyes de movimiento a las fuerzas disponibles.

¿Pero cómo puede un «pensamiento» ser un grave peso, es decir, volverse determinante en los modos citados: solidificar, reunir, atraer, inhibir y cambiar la dirección? ¿Y qué es lo que tiene que determinar? ¿A quién se le tiene que añadir *e* incorporar un grave peso, y quién lo tiene que sostener en alto para no quedar abajo? Nietzsche lo dice hacia el final del fragmento: el pensamiento, en la forma de la pregunta «¿lo quieres otra vez, e innumerables veces más?», estaría en todos lados y en todo momento sobre nuestro *actuar*. Con «actuar» no se alude aquí meramente a la actividad práctica ni tampoco al actuar ético, sino a la totalidad de las referencias del hombre al ente y a sí mismo. Para estar en medio del ente en su totalidad el pensamiento del eterno retorno debe ser un «grave peso», es decir, debe ser determinante.

Pero ahora volvemos a preguntar con más razón aún: ¿Cómo puede tener fuerza determinante un pensamiento? ¡«Pensamientos»! ¿Algo tan huidizo habría de ser un grave peso? ¿Lo determinante para el hombre no es, por el contrario, precisamente lo que está a su alrededor, las circunstancias, su «alimentación», de acuerdo con la expresión de Feuerbach: «el hombre es [*ist*] lo que come [*isst*]»? ¿Y, junto a la alimentación, el lugar, según las doctrinas entonces contemporáneas de la sociología inglesa y francesa, el *«milieu»*, la atmósfera y la sociedad? ¡Pero en ningún caso, «pensamientos»! A esto, Nietzsche respondería: precisamente los «pensamientos», porque éstos determinan al hombre en mayor medida, son los que lo determinan esta alimentación, este lugar, esta atmósfera y sociedad; en los «pensamientos» se produce la decisión de si el hombre asume estas circunstancias y las mantiene o elige otras, de si interpreta de esta u otra manera las circunstancias elegidas, si se arregla con ellas de tal o cual modo. El que estas decisiones se produzcan con frecuencia dentro de una falta total de pensamiento no habla en contra del dominio del pensamiento sino a favor. El *milieu* por sí mismo no explica nada; un *milieu* en sí no existe. Nietzsche dice al respecto *(La voluntad de poder*, 70; 1885-1886):

> *«Contra* la doctrina de la influencia del *milieu* y de las causas exteriores: la fuerza interior es infinitamente *superior.*»

Lo *más interior* de la fuerza interior son los pensamientos. Y si, además, este pensamiento del eterno retorno de lo mismo no es un

pensamiento cualquiera, no piensa esto y aquello sino el ente en su totalidad tal como es, y si este pensamiento es efectivamente pensado, es decir si en cuanto *pregunta* nos introduce y con ello nos expone al ente, si este pensamiento del eterno retorno es «el pensamiento de los pensamientos» (XII, 64), tal como lo llama en una ocasión Nietzsche, ¿no podrá ser entonces para todo hombre un «grave peso», y no sólo uno entre otros sino *«el peso más grave»*?

¿Pero por qué precisamente éste? ¿Qué es el hombre? ¿Es el ser que precisa un grave peso, que siempre se añade y tiene que añadirse un grave peso? ¿Qué peligrosa necesidad está aquí en juego? Un grave peso también puede arrastrar hacia abajo, rebajar al hombre y, cuando está abajo, volverse superfluo corno peso, con lo que el hombre queda de pronto sin peso y no puede ya apreciar dónde está su arriba, no puede ya darse cuenta de que está abajo, y en lugar de ello se considera el medio y la medida, mientras que en realidad todo eso sólo constituye su mediocridad.

¿Fue una casualidad vacía y sin preparación alguna que a Nietzsche le sobreviniera el pensamiento de este grave peso, o le sobrevino porque los graves pesos existentes hasta entonces habían arrastrado hacia abajo a los hombres para perderse después? La experiencia de la necesidad de un nuevo peso que sea el peso más grave y la experiencia de que todas las cosas pierden su peso, van juntas:

> «Llega el tiempo en que tenemos que *pagar* por haber sido *cristianos* durante dos milenios: perdemos el *grave peso* que nos permitía vivir; durante un tiempo no sabremos qué hacer.» *(La voluntad de poder,* 30; 1888)

Sirva esta frase, aún oscura para nosotros, para indicar simplemente que el pensamiento nietzscheano de un nuevo peso más grave está enraizado en un contexto histórico de dos milenios. De ello proviene también el modo en el que lo introduce en esta primera comunicación: «¿Y *si* un día...», como una pregunta y como una posibilidad. Y además, el pensamiento no es propuesto directamente por el propio Nietzsche. ¿Cómo habría uno de los hombres actuales, que no saben qué hacer y entre los cuales Nietzsche tiene que contarse a sí mismo, cómo habría uno de esos hombres de llegar por sí sólo a este pensamiento? Por el contrario: «Y *si*... un *demonio* se deslizara en tu más solitaria soledad»; el pensamiento no proviene *de* un

hombre cualquiera ni se dirige *a* uno cualquiera en una situación y un quehacer cotidiano cualquiera, es decir, olvidado de sí mismo, sino que viene a su «más solitaria soledad». ¿Dónde y cuándo se da esta última? ¿Quizás cuando el hombre se vuelve sobre sí, se separa de todo y se ocupa de su «yo»? No, más bien cuando es totalmente él mismo, cuando se mantiene en las referencias más esenciales de su existencia histórica en medio del ente en su totalidad.

Esta «más solitaria soledad» está antes y por encima de toda diferenciación del yo respecto del tú y del yo y el tú respecto del «nosotros», del individuo respecto de la comunidad. En esta «más solitaria soledad» no hay nada de una singularización en el sentido de aislamiento, sino que se trata de una singularización que tenemos que comprender como la *apropiación* [*Vereigentlichung*], en la que el hombre se vuelve propio en su sí mismo. El sí mismo, el ser propio [*Eigentlichkeit*], no es el «yo», es *ese* ser-ahí en el que se fundan la relación del yo al tú, del yo al nosotros y del nosotros al vosotros, y desde donde únicamente estas relaciones, si han de ser una fuerza, pueden y tienen que ser dominadas. En el ser sí mismo se decide qué peso tendrán las cosas y los hombres, con qué balanza habrá de pesarse y quien lo hará. Y si un demonio se deslizara en esa más solitaria soledad y te pusiera ante el eterno retorno de lo mismo: «"El eterno reloj de arena de la existencia volverá siempre a invertirse, y tú con él, grano de polvo de polvo"».

Nietzsche no dice lo que entonces sucedería. Nuevamente, *pregunta* y abre dos posibilidades: ¿maldecirías al demonio o reconocerías en él a un dios; serías aniquilado por ese pensamiento o no desearías más que su verdad; a causa de este peso más grave, serías atraído al abismo o te convertirías tú mismo en un contrapeso aún mayor?

El modo en que Nietzsche configua esta primera comunicación del «peso más grave» muestra con claridad que este «pensamiento de los pensamientos» es al mismo tiempo «el pensamiento más grave» (XIV, 414). Es el pensamiento más grave en múltiples respectos. En primer lugar, en referencia a lo que en él ha de pensarse, el ente en su totalidad. Éste tiene el peso más grave y es así lo más grave en el sentido de lo de más peso. Pero también en referencia al pensar mismo; en ese sentido es el pensamiento más gravoso; puesto que, pensando, tiene que penetrar en la plenitud más íntima del ente, salir hacia el límite más extremo del ente en su totalidad y atravesar al mismo tiempo la más solitaria soledad del hombre.

Con estas distinciones elucidamos el pensamiento de Nietzsche. Una elucidación es siempre y necesariamente una interpretación; en ella se emplean conceptos y palabras correspondientes, pero diferentes. Por esta razón intercalaremos aquí un comentario sobre el uso lingüístico de Nietzsche y el nuestro.

Nietzsche no habla del ente en su totalidad. Nosotros usamos esa expresión para nombrar en primer lugar todo lo que no es simplemente nada: la naturaleza, tanto animada como inanimada, la historia, sus realizaciones, protagonistas y exponentes, el dios, los dioses y semidioses. También denominamos ente a lo que deviene, a lo que se genera y corrompe. Pues ya no *es* o todavía no *es* la nada. También denominanos ente a la apariencia, al parecer y al engaño y lo falso. Si no fuera ente no podría engañar y confundir. Todo esto está codesignado en la expresión «el ente en su totalidad». Incluso su límite, lo simplemente no ente, la nada, pertenece al ente en su totalidad en la medida en que sin él no habría nada alguna. Pero, al mismo tiempo, la expresión «el ente en su totalidad» nombra todo esto precisamente en cuanto es aquello por lo cual se *pregunta*, en cuanto es lo digno de ser preguntado. En esa expresión queda abierto *qué* sea el ente en *cuanto tal* y *cómo* sea. En ese sentido, es sólo un nombre colectivo; pero recolecta para tener al ente recogido para la pregunta por el recogimiento que le es propio. La expresión «el ente en su totalidad» nombra por lo tanto lo más digno de ser preguntado y es por ello la expresión más cuestionable.

Por el contrario Nietzsche, en su uso lingüístico, es seguro pero no unívoco. Cuando alude a la realidad en su conjunto o al todo, dice «el mundo» o «la existencia [*Dasein*]»; este uso lingüístico proviene de Kant. Cuando Nietzsche plantea la pregunta de si la existencia tiene un sentido o de si se puede determinar un sentido de la existencia en general, el significado de «existencia» coincide a grandes rasgos y con algunas reservas con lo que llamamos el ente en su totalidad. «Existencia» tiene para Nietzsche un significado que posee la misma extensión que «mundo»; en su lugar también dice «vida» y alude con ello no sólo a la vida y a la existencia humana. Nosotros, por el contrario, empleamos «vida» sólo para designar los entes vegetales y animales, y diferenciamos de ellos el ser del hombre, que es más y algo diferente que mera «vida». Finalmente, la palabra *«Dasein»* nombra para nosotros algo que no coincide de ninguna manera con el ser-hombre y es totalmente diferente de lo que Nietzsche y la tradición anterior entienden por existencia. Lo que nosotros desig-

namos con *«Dasein»* no aparece anteriomente en la historia de la filosofía. Esta diferencia de uso lingüístico no se basa en un capricho casual. Detrás de ella se encuentran necesidades históricas esenciales. Pero no se dominan estas diferencias de lenguaje observándolas y aprendiéndolas exteriormente sino que, partiendo de la confrontación con la cosa misma, tenemos que ir creciendo en el interior de la palabra formada. (Respecto del concepto nietzscheano de *«Dasein»*, cfr., por ejemplo *La gaya ciencia,* IV, 341; V, 357, 373, 374.)

«Incipit tragoedia»

El pensamiento del eterno retorno de lo mismo, en cuanto es el mayor de los pesos, es el pensamiento más grave. ¿Qué acontece si se piensa efectivamente este pensamiento? Nietzsche da la respuesta con el título del fragmento que sigue inmediatamente a la primera comunicación del pensamiento más grave y constituye la verdadera conclusión de *La gaya ciencia* (342; la. ed. 1882): *«Incipit tragoedia».* Comienza la tragedia. ¿Qué tragedia? Respuesta: la tragedia del ente en cuanto tal. ¿Pero qué entiende Nietzsche por tragedia? Ella canta lo trágico. Tenemos que saber que Nietzsche determina lo trágico sólo desde el aludido comienzo de la tragedia. Con el pensar del pensamiento del eterno retorno lo trágico en cuanto tal se convierte en el carácter fundamental del ente. Visto históricamente, es el comienzo de la «época trágica para Europa» *(La voluntad de poder,* 37; y XVI, 448). Lo que aquí comienza y lo que aquí acontece tiene lugar en el mayor silencio, y durante largo tiempo permanecerá oculto para la mayoría; nada de esta historia aparece en los libros de historia.

> «Son las palabras más silenciosas las que traen la tormenta. Pensamientos que vienen con pies de paloma gobiernan el mundo.» *(Así habló Zaratustra,* II, final)
>
> «Qué importa que nosotros, más cuidadosos y reservados, por el momento no abandonemos aún la vieja creencia de que sólo el gran pensamiento da grandeza a una acción y una cosa.» *(Más allá del bien y del mal,* 241)

Y finalmente:

> «No alrededor de los inventores de nuevos ruidos sino alrededor de los inventores de nuevos valores gira el mundo; y gira *inaudible»* *(Así habló Zaratustra,* II, «De los grandes acontecimientos»).

Sólo unos pocos, los escasos que tienen oídos para eso que es inaudible, percibirán el «*incipit tragoedia*». ¿Pero cómo comprende Nietzsche la esencia de lo trágico y de la tragedia? Sabemos que su primera obra estuvo dedicada a la cuestión del *Nacimiento de la tragedia* (1872). La experiencia de lo trágico y la meditación sobre su origen y su esencia forman parte de los componentes fundamentales del pensamiento de Nietzsche. En correspondencia con el cambio y la clarificación interna que experimenta su pensamiento, se clarifica también su concepto de lo trágico. Pero desde un comienzo se opuso a la interpretación dada por Aristóteles, según la cual lo trágico provoca la κάθαρσις. De acuerdo con esta concepción, al suscitarse temor y compasión se provoca la purificación y elevación moral. «Repetidas veces he puesto el dedo en el gran malentendido en que cae Aristóteles cuando cree reconocer los afectos trágicos en dos afectos *deprimentes,* el temor y la compasión» *(La voluntad de poder,* 851; 1888). Lo trágico no tiene ninguna relación originaria con lo moral. «Quien experimenta la tragedia *moralmente,* todavía tiene algunos escalones que *subir»* (XII,177; 1881-1882). Lo trágico forma parte de lo *«estético».* Para aclarar esto, tenemos que exponer la concepción nietzscheana del arte. El arte es «*la*» «actividad metafísica» de la «vida»; él determina cómo es el ente en su totalidad en la medida en que es: el arte supremo es el trágico; por lo tanto, lo trágico forma parte de la esencia metafísica del ente.

De lo trágico mismo forma parte lo terrible, pero no como lo que al provocar temor lleva a eludirlo huyendo a la «resignación», anhelando la nada; por el contrario: lo terrible como aquello que es afirmado, y afirmado como lo que forma parte inalterablemente de lo bello. Hay tragedia cuando lo terrible se afirma como la oposición interna que pertenece a lo bello. Lo grande y elevado y lo profundo y terrible se pertenecen mutuamente; cuanto más originariamente se quiera lo uno, con tanta mayor seguridad se alcanzará lo otro. «Lo terrible forma parte de lo grande: no hay que dejarse engañar» *(La voluntad de poder,* n. 1028). La afirmación de la perte-

nencia mutua de estos opuestos constituye el conocimiento trágico, la actitud trágica, lo que Nietzsche también llama lo «heroico». «*¿Qué vuelve heroico?*», pregunta Nietzsche en *La gaya ciencia* (n. 268). Respuesta: «Ir al mismo tiempo al encuentro de su supremo sufrimiento y de su suprema esperanza». El «al mismo tiempo» es aquí lo decisivo, no usar uno contra el otro, menos aún abstraer de los dos, sino volverse señor de su infelicidad, lo mismo que de su felicidad, es decir, no engañarse con la pretendida victoria.

> «Son los espíritus *heroicos* los que en la crueldad trágica se dicen sí a sí mismos: son lo suficientemente fuertes como para sentir el sufrimiento como *placer.*» *(La voluntad de poder,* n. 852)

El espíritu trágico acoge en sí las contradicciones y lo que es digno de cuestionarse (XVI, 391; cfr. XV. 65; XVI, 377; XIV, 365 s.). Lo trágico sólo está allí donde domina el «espíritu», y esto en grado tal que sólo en el ámbito del conocimiento y de quien conoce acontece la suprema tragedia: «Los supremos motivos trágicos no han sido hasta ahora utilizados: los poetas nada saben por experiencia de las cien tragedias del que conoce» (XII, 246; 1881/82). El ente mismo condiciona el sufrimiento, la destrucción y el no, en la medida en que le pertenecen. En el pasaje del *Ecce homo* en el que relata el surgimiento del pensamiento del eterno retorno, Nietzsche dice:

> «... esa fórmula suprema de afirmación que pueda llegar a alcanzarse.» (XV, 85)

¿Por qué el pensamiento del eterno retorno es la afirmación suprema? Porque también afirma el no extremo, la aniquilación y el sufrimiento como pertenecientes al ente. Por eso, sólo con este pensamiento el espíritu trágico llega al ente de modo originario y total: «*Incipit tragoedia*», dice Nietzsche; pero también dice: «*INCIPIT ZARATUSTRA*» *(El ocaso de los ídolos*; VIII, 83).

Zaratustra es el primer y auténtico pensador del pensamiento de los pensamientos. *Ser* el primer y auténtico pensador del pensamiento del eterno retorno de lo mismo *es la esencia de Zaratustra.* Este pensamiento del eterno retorno de lo mismo es en tal medida el más grave que ninguno de los hombres medios existentes hasta el momento ni puede ni debe pretender pensarlo; ni siquiera el propio

Nietzsche. Por eso, para hacer que comience el pensamiento más grave, es decir la tragedia, previamente tiene que crear poéticamente al pensador que pueda pensarlo. Esto acontece en la obra que comienza a *gestarse* en 1883, un año después de *La gaya ciencia*. La descripción del surgimiento del pensamiento del eterno retorno de lo mismo afirma consecuentemente que es «la concepción básica de la obra». Pero el fragmento final de *La gaya ciencia,* bajo el título de «*Incipit tragoedia*», dice así:

> «*Incipit tragoedia*. Cuando Zaratustra tenía treinta años abandonó su tierra y el lago Urmi y se fue a la montaña. Allí disfrutó de su espíritu y de su soledad y no se cansó de ellos durante diez años. Pero finalmente su corazón se transformó, y una mañana se levantó con la aurora, se puso frente al sol y le dijo así: "¡Oh tú, gran estrella! ¡Cuál sería tu felicidad si no tuvieras a aquellos a quienes alumbras! Durante diez años has subido aquí a mi caverna: sin mí, mi águila y mi serpiente te hubieras hartado de ese camino y de tu luz; pero nosotros te esperábamos aquí cada mañana, recogíamos tu sobreabundancia y te bendecíamos por ella. Mira, yo estoy harto de mi sabiduría como las abejas que han acumulado demasiada miel, tengo necesidad de manos que se extiendan, quisiera regalar y repartir hasta que los sabios de entre los hombres estén de nuevo contentos de su insensatez y los pobres de su riqueza. Para ello tengo que descender a las profundidades: como lo haces tú al anochecer, cuando te vas detrás del mar y llevas también la luz al mundo subterráneo, ¡oh tú, ubérrima estrella!, tengo que *ir hacia el ocaso,* como dicen los hombres hacia los que quiero descender. ¡Bendíceme pues, ojo sereno, tú que eres capaz de contemplar sin envidia una felicidad demasiado grande! Bendice la copa que quiere rebosar, para que dorada fluya de ella el agua y lleve en todas direcciones el reflejo de tu deleite! ¡Mira! Esta copa quiere vaciarse, y Zaratustra quiere volver a ser hombre". Así comenzó el ocaso de Zaratustra.»

Este final de *La gaya ciencia* constituirá, sin alteración ninguna, el comienzo de la primera parte de *Así habló Zaratustra*, publicada al año siguiente. Sólo el nombre del lago, «Urmi», será sustituido por «el lago de su país natal». Al comenzar la tragedia de Zaratustra comienza su ocaso. Este mismo tiene una historia, es la historia propia-

mente dicha y no su final. Nietzsche configura aquí su obra desde un profundo conocimiento de la gran tragedia griega; pues tampoco en ella se prepara primero «psicológicamente» un «conflicto trágico», se dispone la intriga y cosas por el estilo, sino que, en el instante en que comienza, todo lo que se suele tomar por «tragedia» ya ha sucedido; «tan sólo» acontece el ocaso. Erróneamente decimos «tan sólo», porque es entonces cuando comienza lo auténtico, pues toda acción es —sin el «espíritu» y el «pensamiento— una nada.

La segunda comunicación de la doctrina del eterno retorno

La obra *Así habló Zaratustra*, tomada en su conjunto, constituye la *segunda* comunicación de la doctrina del eterno retorno. Pero ahora ya no se habla de ella incidentalmente como de una posibilidad, aunque tampoco se lo hará inmediata y directamente. Al crear la figura de Zaratustra, Nietzsche crea al pensador y a ese hombre diferente que, frente al hombre que ha existido hasta el momento, inicia la tragedia al trasladar el espíritu trágico al ente mismo. Zaratustra es el pensador heroico y, puesto que está configurado de este modo, todo lo que piense tendrá que estar configurado también como lo trágico, es decir como el supremo sí al no más extremo. Sin embargo, de acuerdo con la sentencia citada como epígrafe de estas lecciones, alrededor del héroe todo se torna tragedia. Para hacer visible la tragedia, Nietzsche tiene que crear en primer lugar el héroe sólo a cuyo alrededor puede formarse. *El fundamento de la figura de este héroe es el pensamiento del eterno retorno, incluso cuando no se habla expresamente de él.* En efecto, el pensamiento de los pensamientos y su doctrina exigen un maestro de carácter único. En la figura del maestro se expone indirectamente la doctrina.

Como ya ocurría en la primera comunicación del pensamiento del eterno retorno, así también en esta segunda comunicación, y en mayor grado aún, el *cómo* es un principio más esencial que el qué, ya que se trata ante todo de que surjan hombres que no se quiebren ante esta doctrina. El hombre que ha existido hasta el momento no es capaz de pensar efectivamente esa doctrina; ten-

dría que ser llevado más allá de sí y transformado: en superhombre. Con este nombre Nietzsche no designa de ninguna manera un ser que ya no sería hombre. El «super» [*Uber*], en el sentido de «más allá de» [*Über-hinaus*], está referido a un hombre totalmente determinado, que sólo resulta visible con esa determinación si se va más allá de él hacia un hombre transformado. Sólo entonces se puede mirar hacia atrás y ver al hombre que ha existido hasta el momento con ese carácter pasado, sólo de este modo se vuelve visible. Ese hombre que hay que superar es el hombre actual y al mismo tiempo, visto desde el hombre que lo supera, es decir, desde el nuevo inicio, el «último hombre». El último hombre es el hombre de la «felicidad media», que todo lo sabe y todo lo emprende con la mayor astucia y que, sin embargo, hace así que todo se vuelva inofensivo y mediano, caiga en una banalización general. Alrededor del último hombre todas las cosas se vuelven cada día más pequeñas. Así también, todo lo que aún considera grande tendrá que volverse para él pequeño, cada vez más pequeño.

El superhombre no es ningún ser fabuloso, es aquel que reconoce como tal y supera a este último hombre. Super-hombre, es decir, el hombre que va por sobre el último hombre y de ese modo lo marca como último, como hombre que pertenece a lo que ha sido hasta entonces. Por ello, para hacer visible desde el comienzo esta oposición, Nietzsche hace que ya en el prólogo a la primera parte de *Así habló Zaratustra* (n. 5), el maestro de la doctrina del eterno retorno hable, en su primer discurso, de lo que para él tiene que ser «lo más despreciable», el «último hombre»:

> «"Les quiero hablar, pues, de lo más despreciable: pero lo más despreciable es el *último hombre.*"
>
> Y así habló Zaratustra al pueblo:
>
> Ya es tiempo de que el hombre se fije su meta.
>
> Ya es tiempo de que el hombre plante la semilla de su más alta esperanza.
>
> Su suelo es aún suficientemente rico. Pero ese suelo se volverá un día pobre y domesticado y ningún gran árbol podrá crecer ya de él.
>
> ¡Ay! ¡Llega el tiempo en el que el hombre no lanzará ya la flecha de su anhelo más allá de los hombres, y la cuerda de su arco se habrá olvidado de vibrar!

> Yo os digo: hay que tener aún caos dentro de sí para poder dar a luz una estrella que dance. Yo os digo: aún tenéis caos dentro de vosotros.
>
> ¡Ay! Llega el tiempo en el que el hombre ya no dará a luz ninguna estrella. ¡Ay! Llega el tiempo del hombre más despreciable, del que ya no puede despreciarse a sí mismo.
>
> ¡Mirad! Os muestro al *último hombre.*»

Hay que confrontar también la sección «De las virtudes empequeñecedoras», en la tercera parte, donde al final del punto 2 se dice sobre el último hombre:

> «"Nosotros colocamos nuestra silla en el *medio* —eso me dice vuestra sonrisa satisfecha—, y a igual distancia de los gladiadores agonizantes que de los cerdos divertidos."
>
> Pero eso es... *mediocridad,* aunque se llame moderación.»

El hecho de que el discurso sobre el último hombre como hombre más despreciable esté al comienzo, que Zaratustra exteriorice su repugnancia apenas comenzar, tiene además un sentido *más profundo.* Zaratustra se encuentra aquí sólo al comienzo de su camino, en el cual tendrá que devenir el que es. Él mismo tiene primero que aprender, y también tiene que aprender aún a despreciar. Mientras el desprecio provenga de la repugnancia por lo despreciado no es aún el supremo desprecio; ese desprecio por repugnancia es aún él mismo despreciable:

> «Únicamente del amor deben levantar el vuelo mi desprecio y mi pájaro avisor; pero no de las ciénagas» (III, «Del pasar de largo»)
>
> «¡Oh, mi alma, yo te enseñé el desprecio que no llega como una carcoma, el gran desprecio que ama, que más ama cuanto más desprecia» (III, «Del gran anhelo»).

Al crear la figura de Zaratustra, Nietzsche proyecta el espacio de esa «más solitaria soledad» de la que se habla al final de *La gaya ciencia,* de esa soledad que trae el pensamiento de los pensamientos; pero esto acontece de manera tal que Zaratustra se resuelve a ir en esa dirección que en *La gaya ciencia* sólo era nombrada como una posi-

bilidad entre otras, la de «reconciliarse con la vida», es decir, afirmarla en su más extremo dolor y su más serena alegría.

La comunicación del pensamiento más grave sobre el peso más grave exige que primero se cree la figura del pensador de ese pensamiento, de su maestro. Pero al hacerlo, no puede callarse totalmente la doctrina misma. Efectivamente, ésta está expuesta en la tercera parte de *Así habló Zaratustra* (1883-1884). Sólo que, cuando se habla de ella directamente, esto ocurre también de un modo poético, con parábolas que exponen el sentido y la verdad en imágenes, es decir en un medio sensible, o sea como símbolo [*Sinnbild*]. Al hacer así sensible en el *Zaratustra* el pensamiento del eterno retorno Nietzsche está guiado, junto a otros motivos esenciales, por una reflexión que registró por escrito alrededor de esa época (1882-1884):

> «Cuanto más abstracta sea k verdad que se quiere enseñar, tanto más habrá que seducir antes a los *sentidos* en su favor.» (XII, 335)

No obstante, querer extraer de la obra la doctrina del eterno retorno como una «teoría», aunque sea bajo la figura de parábolas, sería interpretar falsamente el *Zaratustra*, pues su tarea más íntima sigue siendo la configuración del maestro y, a través de él, de la doctrina. Aunque, al mismo tiempo, también es cierto, nuevamente: la figura del maestro sólo puede ser comprendida desde la doctrina, desde lo que sale a la luz en su verdad, es decir, desde cómo, en la medida en que ella afecta al ente en su totalidad, se determina el ser de éste. Con ello queda dicho: la interpretación del *Zaratustra* sólo puede hacerse desde la totalidad de la metafísica de Nietzsche.

Después de la publicación de *Así habló Zaratustra* a Nietzsche por momentos le resultó difícil de soportar el hecho de haber osado revelar su experiencia más íntima y elevada. Pero con el tiempo aprendió también a sobrellevar este dolor, guiado por el saber de que la publicación era necesaria y de que la mala interpretación era algo que formaba parte de una comunicación de este tipo. En una ocasión, Nietzsche fija para sí este saber en la siguiente nota:

> «El necesario *ocultamiento* del sabio: su conciencia de *no* ser comprendido en absoluto; su maquiavelismo, su frialdad frente a lo actual.» (XIII, 37; 1884)

En esta obra lo difícil de captar no es sólo el contenido, en caso de que lo tenga, sino el carácter mismo de la obra. Se tiene a mano con facilidad una explicación: se trata de pensamientos filosóficos expuestos de modo poético. Pero lo que quiera decir «poético» y lo que quiera decir «pensar» no puede establecerse aquí siguiendo las representaciones corrientes porque es algo que queda determinado de manera nueva, o mejor, simplemente anunciado, por medio de la obra misma. Y si decimos que esta obra es el centro de la filosofía de Nietzsche hay que decir al mismo tiempo que está totalmente fuera del centro, que es «excéntrica» respecto de ella. Y si se recalca que es la cima más alta que alcanzó el pensamiento de Nietzsche, nos olvidamos, o mejor, tenemos poca idea de que, precisamente *después* del *Zaratustra,* en los años 1884-1889, su pensamiento dio aún pasos esenciales que lo pusieron ante nuevas transformaciones.

A la obra que lleva por titulo *Así habló Zaratustra* Nietzsche le puso un subtítulo que reza: «Un libro para todos y para ninguno». Lo que el libro dice está dirigido a cada uno, a todos; pero nadie tiene el derecho de leer verdaderamente el libro mientras permanezca tal como simplemente es, es decir, si previa y simultáneamente no se transforma; o sea que es un libro para ninguno de todos nosotros tal como simplemente somos: un libro para todos y para ninguno, por lo tanto un libro que nunca puede ni debe simplemente «leerse».

Todo esto tenía que ser dicho para que supiéramos lo externo y pleno de reparos que sigue siendo también nuestro proceder cuando ahora, para llegar a una primera caracterización de la segunda comunicación de la doctrina del eterno retorno, señalemos brevemente las «parábolas» que tratan de ese pensamiento de modo más directo que las demás formulaciones.

«De la visión y el enigma»

Del eterno retorno de lo mismo y de su carácter de doctrina fundamental se habla de modo claro y expreso hacia el final de la segunda parte de *Así habló Zaratustra* (1883, otoño), en la sección «De la redención» y, sobre todo, en dos fragmentos de la tercera parte (1884, enero).

El primero de los dos fragmentos está titulado: «De la visión y el enigma». No se trata de una visión cualquiera, de un enigma cualquiera sobre una cosa cualquiera entre muchas otras, sino del enigma por antonomasia que llega a la visión de Zaratustra: de *el* enigma en el que el ente en su totalidad se oculta como «la visión del más solitario», que sólo resulta visible «en la más solitaria soledad». ¿Pero por qué «enigma»? Un enigma revela lo que oculta y contiene cuando se lo adivina. Este adivinar es esencialmente diferente de un calcular. En este caso, siguiendo un «hilo» previamente dado, se descubre progresivamente algo desconocido a partir de algo conocido; en el adivinar, en cambio, hay un salto, sin hilo conductor y sin los peldaños de una escalera que cualquiera en cualquier momento puede subir. La captación del enigma es un salto, especialmente si el enigma se refiere al ente en su totalidad, pues no hay entonces ningún ente individual ni ninguna pluralidad de entes desde la que pudiera abrirse la totalidad. La adivinanza de este enigma tiene que aventurarse a lo abierto de lo oculto, a lo no hollado ni transitado, al desocultamiento (ἀλήθεια) de eso que es lo más oculto, a la verdad. Este adivinar es un osar la verdad del ente en su totalidad. Pues Nietzsche se sabe en un sitio destacado dentro de la historia de la filosofía. En la época de *Aurora,* alrededor de 1881, apuntó (XI, 159):

> «Lo nuevo de nuestra posición actual respecto de la filosofía es una convicción que ninguna época había tenido: *que no tenemos la verdad.* Todos los hombres anteriores "tenían la verdad", incluso los escépticos.»

A esto corresponde una expresión posterior, con la que caracteriza su propio pensar dentro de esa posición. En los esbozos para el *Zaratustra,* dice una vez:

> «*¡Nosotros hacemos una tentativa con la verdad!* Puede que la humanidad sucumba por ello. ¡Adelante!» (XII, 410)

Pero el enigma y la adivinanza del enigma resultarían radicalmente incomprendidos si creyéramos que se trata de encontrar una solución con la que se disolviera todo lo cuestionable. La adivinanza de este enigma deberá experimentar, por el contrario, que no se lo puede hacer desaparecer *como* enigma:

«Profunda aversión a descansar de una vez por todas en alguna consideración global del mundo. Encanto del modo de pensar opuesto: no dejarse quitar el atractivo del carácter enigmático.» *(La voluntad de poder,* n. 470; 1885-1886)

La gaya ciencia (V, 375; 1887) habla de la

«tendencia del conocimiento que no quiere desprenderse fácilmente del carácter de signo de interrogación de las cosas.»

De este modo, amplio y esencial, tenemos que comprender lo que se dice aquí a propósito del «enigma» y del adivinar para poder comprender por qué Nietzsche hace llamarse al propio Zaratustra «adivinador de enigmas» (III, «De las viejas y nuevas tablas», n. 3). Ahora bien, ¿qué visión ofrece el enigma que cuenta Zaratustra? Pero antes, si queremos evaluar correctamente el *«qué»,* hay que prestar atención a cómo Zaratustra lo cuenta, es decir dónde y cuándo lo hace. Zaratustra cuenta el enigma a bordo de un barco, en viaje hacia el mar abierto, «inexplorado». ¿Y a quién le cuenta el enigma? No a otros viajeros sino sólo a los marineros:

«A vosotros, osados buscadores y tentadores, y a quienquiera que se haya jamás embarcado con astutas velas hacia mares terribles...»

En conexión con ello, puede leerse en una de las «Canciones del Príncipe Vogelfrei» (*La gaya ciencia,* apéndice a la segunda edición; 1887):

«Hacia nuevos mares

Hacia allí, quiero ir; y en mí
sólo confío y en mi mano.
Abierta está la mar, al azul
avanza mi barca genovesa.

Todo brilla para mí nuevo,
sobre espacio y tiempo duerme el mediodía:
Sólo tu ojo, inmenso,
me dirige la mirada, ¡oh, infinitud!»

¿Y cuándo cuenta Zaratustra el enigma a los marineros? No lo hace de inmediato después de subir a bordo sino que calla durante dos días, lo que quiere decir: sólo habla después de haber alcanzado el mar abierto y sólo después de haber comprobado personalmente si los marineros eran los oyentes adecuados.

¿Y qué cuenta Zaratustra? Cuenta su ascensión por un sendero de montaña en el crepúsculo, crepúsculo que subraya al comentar: «No sólo de un sol he vivido el ocaso». En el relato de la ascensión se unen dos ámbitos esenciales de imágenes en los que siempre se mueve la sensibilización del pensar que lleva a cabo Nietzsche: el mar y la alta montaña.

En la ascensión es necesario superar continuamente el «espíritu de la gravedad»: éste tira todo el tiempo hacia abajo y sin embargo, para el que asciende y carga consigo a su «acérrimo enemigo», no es más que un enano.

En el ascenso, al mismo tiempo crece también la profundidad, sólo entonces el abismo se convierte en abismo, no porque el que sube se precipite hacia abajo sino porque asciende hacia lo alto. A la altura le corresponde la profundidad, una crece con la otra. Por eso, en el primer capítulo de la tercera parte, que une al mismo tiempo los dos ámbitos de imágenes, la montaña y el mar, se dice ya, a modo de anticipación:

> «¿De dónde vienen las más altas montañas?, me pregunté una vez. Entonces aprendí que vienen del mar.
>
> El testimonio de esto está escrito en sus rocas y las paredes de sus cimas. Lo más alto tiene que llegar a su altura desde lo más profundo.»

En la ascensión hay necesariamente paradas en las que el ir hacia-arriba y el ir hacia-abajo se sopesan uno frente a otro: el espíritu de la altura que asciende y el espíritu de los senderos que llevan hacia abajo tienen que enfrentarse durante el camino. Zaratustra, el que asciende, contra el enano, que tira hacia abajo. Así se llega en el ascenso a la cuestión: «¡Enano! ¡Tú!, ¡o yo!». Tal como se plantea aquí la decisión, parece que el enano (nombrado en primer término y el «tú» escrito con mayúscula) conserva aún la preeminencia. Pero inmediatamente se produce la inversión, en el comienzo del segundo apartado:

«“¡Alto, enano!, le dije. ¡Yo!, ¡o tú! Pero yo soy el más fuerte de los dos: ¡tú no conoces mi pensamiento abismal! ¡*A él,* no podrías soportarlo!”»

En la medida en que Zaratustra piensa el abismo, el pensamiento de los pensamientos, en la medida en que toma en serio la profundidad, llega a las alturas y pasa por alto al enano.

«Entonces ocurrió algo que me volvió más ligero: ¡el enano saltó de mi hombro, el muy curioso! Y se puso en cuclillas sobre una piedra, delante de mí. Pero allí precisamente había un portal ante el que nos detuvimos.»

Zaratustra describe entonces el portal. Al hacer esta descripción, con la imagen del portal, da la visión del enigma.

En el portal se encuentran dos largos callejones; el primero se aleja hacia adelante y el segundo vuelve hacia atrás. Los dos van en direcciones contrarias. Se chocan de cabeza. Cada uno de ellos corre sin fin hacia su eternidad. Encima del portal está escrito: «instante».

El portal «instante» con sus opuestos callejones sin fin es la imagen del tiempo que transcurre para adelante y para atrás hacia la eternidad. El tiempo mismo es visto desde el «instante», desde el «ahora», desde el cual un camino continúa hacia el aún-no-ahora, hacia el futuro, y el otro conduce para atrás hacia el ya-no-ahora, hacia el pasado. Puesto que con la vista del portal ha de darse al enano que está acuclillado junto a Zaratustra la visión del pensamiento más abismal, y dado que en esta visión se simboliza evidentemente el tiempo y la eternidad, el conjunto expresa que el pensamiento del eterno retorno de lo mismo es puesto ahora en conexión con el ámbito del tiempo y la eternidad. Pero esta visión, el portal que aparece en ella, es sólo la vista del enigma, no su solución. Sólo al volverse visible y al verse esta «imagen», queda a la vista el enigma, aquello a lo que tiene que apuntar el adivinar.

El adivinar comienza preguntando. Por eso Zaratustra dirige de inmediato preguntas al enano respecto del portal y de sus callejones. La primera pregunta se refiere a éstos, no se dice a cuál, pues lo que se pregunta es inherente a ambos de la misma manera. Si alguien siguiera cada vez más lejos por uno de estos callejones, «¿crees, enano, que estos caminos se contradirían eternamente?», es decir, ¿se

alejarían eternamente uno de otro, y por lo tanto correrían eternamente en direcciones contrarias?

> «Todo lo rectilíneo miente, murmuró despreciativo el enano. Toda verdad es curva, el tiempo mismo es un círculo.»

El enano resuelve la dificultad y lo hace, tal como se dice expresamente, con una murmuración «despreciativa». No es para él una dificultad que merezca un esfuerzo o de la que valga la pena hablar; en efecto, si los dos caminos van hacia la eternidad, se dirigen a lo mismo, por lo tanto se encuentran allí y se cierran formando un recorrido ininterrumpido. Lo que para nosotros tiene el aspecto de dos callejones rectilíneos que se alejan uno de otro es en verdad el fragmento inmediatamente visible de un gran círculo que vuelve constantemente sobre sí. Lo rectilíneo es una apariencia. En verdad, el recorrido es un círculo, es decir, la verdad misma —el ente tal como en verdad transcurre— es curva. El girar-sobre-sí del tiempo, y con ello el que vuelva siempre lo mismo de todo ente en el tiempo, es la *manera como* es el ente en total. Es en el modo del eterno retorno. Así ha adivinado el enigma el enano.

Pero el relato de Zaratustra tiene una notable continuación:

> «¡Oh tú, espíritu de la gravedad!, repliqué encolerizado, ¡no te lo tomes demasiado a la ligera! ¡O te dejo acurrucado donde estás, paticojo, ¡y yo te he traído a lo *alto*!»

En lugar de alegrarse de que el enano haya pensado su pensamiento, Zaratustra replica «encolerizado». O sea que el enano, en realidad, no ha comprendido el enigma; se ha tomado demasiado a la ligera la solución. Por consiguiente, no se piensa aún el pensamiento del eterno retorno de lo mismo con sólo representarse: «todo gira en círculo». En el pasaje de su libro sobre Nietzsche en el que caracteriza a la doctrina del eterno retorno de «engañoso y burlesco misterio de la locura», E. Bertram cita de modo admonitorio, es decir como una visión que estaría por encima del pensamiento del eterno retorno, una sentencia de Goethe. Ésta dice así: «Cuanto más se conoce, cuanto más se sabe, se reconoce que todo gira en círculo». Se trata precisamente del pensamiento del círculo tal como lo piensa el enano que, según las palabras de Zaratustra, se lo toma demasiado a

la ligera, precisamente al no pensar el gigantesco pensamiento nietzscheano.

A quien piensa el pensamiento más agudo del mismo modo que el enano, el pensador lo deja acurrucado por paticojo en el mismo rincón que aquel. Zaratustra deja al enano acurrucado a pesar de que ya lo ha llevado a lo «alto», es decir, de que lo ha transportado a una altura desde la que debería ver, si pudiera; desde la que en realidad podría ver... si no siguiera siendo un enano.

No obstante, Zaratustra le plantea una segunda pregunta. Ésta no se refiere ya a los callejones sino al portal mismo, al «instante»: «Mira este instante, le continué diciendo».

Desde el «instante» y en referencia al instante debe pensarse nuevamente la totalidad de la visión. «Desde este portal del instante corre *hacia atrás* un largo, eterno callejón: detrás de nosotros hay una eternidad.» Todas las cosas finitas, las cosas que pueden transcurrir y que por lo tanto sólo necesitan un lapso finito para acabar su curso, tienen que haber recorrido ya esa eternidad, o sea, tienen que haber pasado por ese callejón. Nietzsche resume entonces, en forma de pregunta, un pensamiento esencial de su doctrina, y lo hace de un modo tan conciso que, por sí solo, resulta casi incomprensible, sobre todo porque los supuestos que lo sustentan, a pesar de que están expresados, no son visibles : 1) La infinitud del tiempo en dirección del futuro y del pasado. 2) La realidad efectiva del tiempo, que no es una forma «subjetiva» de la intuición. 3) La finitud de las cosas y de su transcurrir. Sobre la base de estos supuestos, todo lo que en general puede ser tiene que haber sido ya como ente, pues en un tiempo infinito el curso de un mundo finito tiene que haberse completado necesariamente.

Si entonces «todo ya ha sido: ¿qué opinas, enano, de este instante? ¿Este portal, no tiene también que ya haber sido?». Y si todas las cosas están tan firmemente anudadas que el instante las arrastra tras de sí, ¿no tiene que arrastrarse también él mismo tras de sí? Y si el instante siempre recorre a la vez el callejón, también todas las cosas tienen que recorrerlo una vez más. La lenta araña, el claro de luna (cfr. *La gaya ciencia*, n. 341), yo y tú en el portal, «¿no tenemos que retornar eternamente?». Parece que con su segunda pregunta Zaratustra dice lo mismo que contenía la respuesta del enano a la primera: todo se mueve en círculo. Así parece. Pero a la segunda pregunta el enano no da ya ninguna respuesta. Está planteada de un modo tan superior que

Zaratustra no espera ya una respuesta del enano. La superioridad consiste en que ahora se exigen condiciones de comprensión que el enano no puede satisfacer, precisamente porque es un enano. Estas nuevas condiciones están encerradas en el hecho de que ahora se pregunta desde el «instante». Pero un preguntar tal requiere una posición propia en el «instante» mismo, es decir en el tiempo y en su temporalidad.

Acto seguido, el enano desaparece, como consecuencia de un suceso que en sí mismo es lúgubre y sombrío. Zaratustra relata:

> «Vi a un joven pastor que se retorcía, se atragantaba y se sacudía convulsivamente, con el rostro desencajado, y al que una pesada y negra serpiente le colgaba de la boca.»

La serpiente lo había mordido y no soltaba su presa. Zaratustra tira de ella, pero su esfuerzo es inútil.

> «Entonces surgió de mí un grito: "¡Muerde! ¡Muerde! ¡Córtale la cabeza! ¡Muerde!"».

Difíciles de pensar resultan este suceso y esta imagen. Pero están en conexión íntima con el intento de pensar el pensamiento más grave. En este momento sólo señalamos lo siguiente: después de que Zaratustra ha planteado la segunda pregunta ya no hay más lugar para enanos; el enano ya no pertenece al ámbito de esta pregunta, porque ya no puede oírla. Porque el preguntar y el adivinar y el pensar, cuanto más vayan en dirección del contenido del enigma, más enigmáticos, más gigantescos se vuelven, creciendo por encima de aquel mismo que interroga. Es decir que no cualquiera tiene derecho a cualquier pregunta. En lugar de esperar una respuesta del enano o de dar él mismo una respuesta fácil, en forma de una proposición, Zaratustra continúa el relato: «Así hablé, en voz cada vez más baja: pues tenía miedo de mis propios pensamientos, y de mis pensamientos ocultos». El pensamiento más grave se vuelve terrible, porque ocultamente piensa, por detrás de lo que uno se representa como un girar en círculo, algo totalmente diferente, piensa ese pensamiento de una manera diferente de aquellla en que lo piensan los enanos.

Los animales de Zaratustra

Interrumpimos en este lugar la interpretación del capítulo «De la visión y el enigma» para volver a recogerla posteriomente, en un contexto de las lecciones en el que, después de exponer la esencia del nihilismo como ámbito del pensamiento del eterno retorno, estemos más preparados para comprender lo que sigue. Dejaremos de lado los capítulos siguientes de la tercera parte y sólo destacaremos algunos elementos del que ocupa el cuarto lugar comenzando por el final: «El convaleciente».

Entretanto Zaratustra ha regresado de su viaje por mar y ha vuelto a la soledad de la montaña, a su caverna y a sus animales. Éstos son el águila y la serpiente. Son *sus* animales, le pertenecen en su soledad, y cuando la soledad habla, lo hace en el discurso de sus animales. En una ocasión Nietzsche dice (sept. 1888, Sils-Maria, al final de un prefacio perdido para *El ocaso de los ídolos,* en el que se habla retrospectivamente de *Así habló Zaratustra* y *Más allá del bien y de mal): «El amor a los animales:* en todas las épocas se ha reconocido por ello a los ermitaños...» *(XIV,* 417). Pero los animales de Zaratustra no son animales cualesquiera, su esencia es una imagen de la esencia del mismo Zaratustra, es decir de su tarea: ser el maestro del eterno retorno. Por eso mismo, estos animales suyos, el águila y la serpiente, no aparecen arbitrariamente. Zaratustra los divisa por vez primera en el claro mediodía, que también despliega una fuerza simbólica esencial en toda la obra.

Al hablar a su corazón en el claro mediodía, Zaratustra escucha la enérgica llamada de un pájaro y dirige su mirada interrogante a las alturas:

> «¡Y helo allí! Un águila trazaba amplios círculos en el aire y de ella colgaba una serpiente, pero no a modo de presa, sino como una amiga, pues se mantenía enroscada a su cuello.» (Prólogo, n. 10)

Esta gran imagen es iluminadora para quien sea capaz de ver. Cuanto más esencialmente comprendamos la obra *Así habló Zaratustra,* tanto más simple e inagotable se tornará esta imagen.

El águila describe sus amplios círculos en la altura. Girar en círculos es el símbolo del eterno retorno, pero un girar en círculos que al mismo tiempo se eleva hacia lo alto y en lo alto se mantiene.

La serpiente cuelga del águila, enroscada a su cuello; nuevamente, el enroscarse y anillarse de la serpiente son un símbolo del anillo del eterno retorno. Más aún: se mantiene enroscada al cuello de la que describe círculos en las alturas; entrelazamiento peculiar y esencial, aunque para nosotros aún oscuro, gracias al cual despliega su riqueza propia la fuerza plástica de esta imagen. La serpiente, no sojuzgada como una presa entre las garras sino enroscándose libremente al cuello, como una amiga, y al enroscarse elevándose en círculos hacia lo alto. En esta imagen sensible del eterno retorno de lo mismo —el girar en forma de anillo y el enroscarse en círculos— tenemos que integrar lo que son los animales mismos.

El águila es el animal más orgulloso. El orgullo es la madura decisión de mantenerse en el rango esencial propio que surge de la tarea, es la seguridad de ya-no-confundirse. Orgullo es el mantenerse arriba que se define desde la altura, desde el estar ariba, y es esencialmente distinto de la presunción y la arrogancia. Éstas precisan la relación con lo inferior como aquello de lo que se quisieran separar y de lo que siguen dependiendo, necesariamente, por la razón de que no tienen nada dentro de sí por obra de lo cual pudieran pretender estar arriba. Sólo pueden elevarse permaneciendo determinadas desde abajo, sólo pueden elevarse hacia algo que no *es* elevado, sino que sólo se presume como tal. Totalmente diferente es el caso del orgullo.

El águila es el animal más orgulloso, vive totalmente en lo alto y de lo alto, incluso cuando desciende hacia lo profundo se trata aún de la altura de la alta montaña y sus precipicios, nunca de la llanura en la que todo está igualado y aplanado.

La serpiente es el animal más inteligente. Inteligencia significa dominio sobre un saber efectivo, sobre el modo en el que el saber en cada caso se anuncia, se retrae, pretende y cede y no cae en sus propias trampas. De esta inteligencia forma parte la fuerza de disimulación y transformación, no la simple y rastrera falsedad, forma parte el dominio sobre la máscara, el no abandonarse, el mantenerse en el trasfondo al jugar con lo que está en primer plano, el poder sobre el juego de ser y apariencia.

El animal más orgulloso y el animal más inteligente son los dos animales de Zaratustra. Ambos se pertenecen mutuamente y salen en plan de reconocimiento. Esto quiere decir: buscan a alguien de su tipo y su medida, alguien que soporte con ellos la soledad. Salen a

reconocer si Zaratustra aún vive, si vive preparado para su ocaso. Con ello queda indicado que el águila y la serpiente no son animales domésticos, animales que se llevan a la casa y se habitúan a ella. Son ajenos a todo lo habitual y acostumbrado y a todo lo familiar en sentido mezquino. Estos dos animales son los que determinan la más solitaria soledad, que es algo diferente de lo que entiende por ella la opinión común; en efecto, ésta opina que la soledad nos libera y separa de todo; el punto de vista común piensa que en la soledad a uno «ya nada le molesta». Por el contrario, precisamente en la más solitaria soledad lo peor y más peligroso queda librado a nuestra tarea, a nosotros mismos, y esto no puede ser descargado en otras cosas u otros hombres; tiene que pasar por nosotros, no para ser eliminado sino para ser sabido, desde el saber propio a la más alta inteligencia, como algo que nos pertenece. Este saber es precisamente lo más difícil; con demasiada facilidad huye y se esconde en rodeos y escapatorias, en la necedad.

Tenemos que pensar este gran concepto de la soledad para aprehender correctamente el papel simbólico de los dos animales del ermitaño Zaratustra y no falsearlo en algo romántico. Soportar la más solitaria soledad no quiere decir tener a los dos animales para pasar el tiempo y para que hagan compañía; quiere decir tener la fuerza de seguir siendo fiel a sí mismo en la cercanía de estos animales y no dejar que se vayan. Por eso, al final del prologo de *Así habló Zaratustra* se dice:

> «Así pues le pido a mi orgullo que vaya siempre junto con mi inteligencia. Y si alguna vez mi inteligencia me abandona —pues, ¡ay!, le gusta escaparse— que mi orgullo vuele entonces con mi necedad!
>
> Así comenzó el ocaso de Zaratustra.»

Un ocaso notable, que comienza con el exponerse a las más altas posibilidades del devenir y del ser, posibilidades que van unidas en la esencia de la voluntad de poder, es decir, que son *una*.

Se trataba de señalar brevemente qué simbolizan las figuras de los dos animales, el águila y la serpiente, como animales de Zaratustra: 1) su girar en círculo y enroscarse: círculo y anillo del eterno retorno; 2) su esencia, orgullo e inteligencia: la actitud fundamental y el tipo de saber propio del maestro del eterno retorno; 3) los animales

de su soledad: las exigencias supremas para el propio Zaratustra, exigencias que resultan tanto más inexorables cuanto menos se expresen en forma de proposiciones, reglas y admoniciones, cuanto más alusivamente digan lo esencial a partir de su propia esencia en la presencia inmediata de los símbolos. Los símbolos sólo le hablan a quien posee la fuerza formativa necesaria para configurar sentido. Apenas se extingue la fuerza poética, es decir la fuerza formativa superior, los símbolos enmudecen: se degradan a la categoría de «fachada» y «adorno».

«El convaleciente»

Con esta referencia a los animales de Zaratustra no carecemos ya totalmente de preparación para entender el capítulo que, junto con el «De la visión y el enigma» que hemos comentado en primer lugar, trata de modo más directo del eterno retorno y mantiene una misteriosa correspondencia con aquél. Se trata del capítulo del libro tercero que ocupa el cuarto lugar contando desde el final y lleva por título: «El convaleciente». En este capítulo, los animales de Zaratustra le hablan de lo que ellos simbolizan: del eterno retorno; le hablan, situados a su alrededor, y permanecen en su soledad hasta un determinado instante en el que lo dejan solo y se alejan cautelosamente. El hecho de que permanezcan significa que siguen en plan de reconocimiento, lo siguen buscando para ver si deviene el que es, si en su devenir encuentra su ser. Pero el devenir de Zaratustra comienza con su ocaso. El ocaso mismo llega a su fin con la curación de Zaratustra. Todas relaciones del más profundo antagonismo. Sólo si las comprendemos llegaremos a la cercanía del pensamiento más grave.

En correspondencia con las aclaraciones preliminares en las que nos encontramos, el peso principal está puesto sobre la caracterización de la doctrina del eterno retorno. Sin embargo, también aquí tenemos que atenernos al estilo de la obra y comprender todo a partir de lo que sucede y de cómo sucede. Asimismo, tenemos que comprender la doctrina, tal como es enseñada, en conexión con la cuestión de quién es Zaratustra, de cómo es el maestro que enseña la doctrina y cómo la doctrina determina al maestro. Esto quiere decir:

precisamente allí donde la doctrina se expresa de la manera más pura en proposiciones doctrinales no debe olvidarse al maestro, a aquel que la enseña y la dice.

¿En qué está Zaratustra al comienzo del capítulo «El convaleciente», y que sucede aquí? Después de su viaje por mar ha regresado a su caverna. Una mañana, poco después, salta de su lecho, grita y gesticula como un loco, «como si en el lecho hubiera otro que no quisiera levantarse». Zaratustra habla con una voz terrible para despertar a ese otro, para que en el futuro permanezca despierto. Ese otro es su pensamiento más abismal, que si bien yace junto a él, en cierto modo sigue siendo para él un extraño, su propia profundidad última que aún no ha elevado a su altura suprema, a su más plena vida despierta. El pensamiento está aún junto a él en el lecho, no se ha vuelto todavía uno con él y no es entonces algo verdaderamente pensado. Con ello queda indicado lo que ahora debe suceder: el contenido completo y todo el poderío del pensamiento más grave tienen ahora que levantarse y salir. Zaratustra le grita y le llama «gusano dormido». Entrevemos fácilmente el sentido de la imagen: el gusano dormido que yace en el suelo como un extraño es la figura opuesta a la serpiente enroscada que con la vigilia propia de la amistad se eleva en anillos hacia lo alto describiendo amplios círculos. Cuando comienza a increpar a su pensamiento más abismal para que se levante, los animales de Zaratustra se asustan, pero el miedo no los hace retroceder sino que se acercan, mientras que alrededor todos los demás animales huyen. Sólo el águila y la serpiente permanecen. En la más pura soledad, se trata de llevar a la despierta luz del día lo que ellos mismos simbolizan.

Zaratustra invoca a su profundidad última para que ascienda hacia él, y de este modo se conduce hacia sí mismo. Deviene lo que es y se reconoce como lo que es: «el portavoz de la vida, el portavoz del sufrimiento, el portavoz del círculo». Vida, sufrimiento y círculo no son tres cosas diferentes sino, perteneciéndose recíprocamente lo uno: el ente en su totalidad, del que forma parte el sufrimiento, el abismo, y que *es* en la medida en que retorna circularmente. Los tres revelan su copertenencia al ser recogidos en su unidad y puestos a la luz del día, es decir, al ser pensados por el supremo sí de Zaratustra. En ese instante supremo en el que el pensamiento es captado, es verdaderamente pensado, Zaratustra exclama «¡dichoso de mí!», pero este «¡dichoso de mí!» es al mismo tiempo un «¡ay de mí!», el triunfo que se

supera incluso a sí mismo como el mayor peligro al comprenderse a sí como el ocaso.

Apenas se llega a este punto, Zaratustra se desploma y, al volver a sí, permanece acostado siete días y siete noches; «pero sus animales no lo abandonaron ni durante el día ni durante la noche»; de este modo, permanece en su soledad. Sólo el águila, el animal más orgulloso, vuela de vez en cuando a buscar todo tipo de comida. Esto quiere decir: Zaratustra no se pierde a sí mismo, sigue alimentando su orgullo y asegura la seguridad de su rango, aunque tenga que yacer abatido y la inteligencia no se preocupe por él, con lo que no puede darse a conocer a sí mismo su saber. «Bayas amarillas y rojas» le lleva el águila, entre otras cosas, y recordamos que anteriormente (3.ª parte, «Del espíritu de la gravedad») se aludía al «amarillo profundo y el rojo ardiente»; estos dos colores quiere *tener juntos* ante su vista el gusto de Zaratustra: el color de la más profunda falsedad, del error, de la apariencia, y el color de la suprema pasión, de la creación más abrasadora.

Al interpretar así los dos colores hay que tener en cuenta que el «error» constituye la esencia de la *verdad* necesaria para la voluntad de poder y por lo tanto no es valorado de ningún modo en foma negativa. «El amarillo profundo» puede interpretarse también como el oro del «destello de oro de la serpiente *vita*» *(La voluntad de poder*, n. 577), o sea «la serpiente de la eternidad» (XII, 426). En esta interpretación «el amarillo profundo» es el color del eterno retorno de lo mismo, «el rojo ardiente» el color de la voluntad de poder. Para la interpretación nombrada en primer lugar, los dos colores muestran la estructura esencial de la voluntad de poder, en la medida en que la verdad como lo que fija y el arte como lo que crea forman las condiciones de posibilidad de la voluntad de poder. En ambos casos, la reunión de los dos colores señala hacia la unidad esencial del ser del ente pensado por Nietzsche.

Después de siete días, «sus animales creyeron que había llegado el momento de hablar con él». Ahora Zaratustra es suficientemente fuerte como para pensar efectivamente su pensamiento más grave, su profundidad última, y expresarse sobre ella; pues aquello sobre lo que quieren hablar y lo único sobre lo que pueden hablar el águila y la serpiente —la soledad más solitaria—, sólo puede ser el pensamiento del eterno retorno. En el diálogo entre Zaratustra y sus animales llega entonces al lenguaje el pensamiento de los pensamien-

tos. No se lo expone como una teoría, sino que se acredita sólo en el diálogo, porque en él los hablantes mismos tienen que aventurarse en lo hablado, porque únicamente en el diálogo se muestra en qué medida son capaces de ello y en qué medida no lo son, y hasta qué punto el diálogo no pasa de ser palabrería.

Los dos animales abren el diálogo; le señalan a Zaratustra que el mundo lo espera como un jardín. Presienten que le ha llegado un nuevo conocimiento, un conocimiento sobre el mundo en su totalidad. Tiene que ser un placer, entonces, lanzarse al mundo nuevo, porque todas las cosas brillarán ahora bajo la luz del nuevo conocimiento y querrán ser integradas en las nuevas determinaciones y, al hacerlo, darán al conocimiento una confirmación profunda y curarán a los que antes buscaban de la enfermedad del preguntar. Esto piensan los animales cuando le dicen a Zaratustra: «Todas las cosas te anhelan... Todas las cosas quieren ser tus médicos». ¿Y Zaratustra? En realidad le gusta oír hablar a los animales, aunque sabe que no es más que parlotear; pero ya con que surja una palabrería, un mero juego de palabras y de discursos, el mundo, después de tal soledad, se le presenta como un jardín. Sabe que de ese modo se tiende una alegre capa de dulzura y regocijo sobre lo terrible que el ente propiamente *es*; esto puede ocultarse detrás de la apariencia de lo hablado. En verdad, el mundo no es ningún jardín, y para Zaratustra no debe serlo; especialmente si con el jardín se alude a un bello refugio para la huida del ente. El concepto de mundo de Nietzsche no proporciona al pensador una residencia sosegada para que pueda expandirse en ella sin molestias, como antaño el filósofo Epicuro en su «jardín». El mundo no es un cosmos que está en sí allí delante. La alusión al jardín que hacen los animales tiene ese sentido de rechazar una residencia sosegada y, al mismo tiempo, mediatamente, la tarea de señalar hacia el concepto de mundo del conocimiento trágico. Corresponde aquí reflexionar sobre una importante nota de Nietzsche:

> «La soledad, necesaria *por un tiempo*, para que el propio ser se vuelva íntegro y compenetrado, completamente curado y duro. Nueva forma de la comunidad: que se afirma de manera belicosa. De lo contrario, el espíritu se vuelve mortecino. Nada de "jardines" y de mero "eludir las masas". ¡Guerra (¡pero sin pólvora!) entre diferentes pensamientos!, ¡y sus ejércitos!» (XII, 368; 1882-1884)

Los animales le hablan a Zaratustra de su nuevo conocimiento con palabras seductoras que son para él una tentación para simplemente embriagarse. Pero Zaratustra sabe que en verdad esas palabras y esos sonidos son «arcos iris y puentes aparentes entre lo eternamente separado». Donde en el diálogo se nombra lo más similar, de manera que se oye como si fuera lo mismo, allí es donde mejor se miente; «pues el abismo más pequeño es el más difícil de franquear».

¿En qué piensa Zaratustra? Sólo en aquello de lo que únicamente se habla, del mundo, del ente en su totalidad. ¿Qué respuesta daba el enano en su solución del enigma? Los dos callejones que corren en sentidos contrarios se encuentran en el infinito, y todo gira en círculo y es un círculo. ¿Y cómo se llamó Zaratustra a sí mismo al pensar el pensamiento más grave desde su profundidad última, no tomándolo demasiado a la ligera como hacía el enano? Se llamó a sí mismo el «portavoz del círculo». O sea que los dos, el enano y Zaratustra, dicen lo mismo. Entre ambos sólo está el «más pequeño abismo»: el que en cada caso alguien diferente dice la misma palabra. Por lo demás, la misma palabra «círculo» es sólo un puente aparente entre lo eternamente separado. O sea que «círculo» y «círculo» no son lo mismo. Sale así a la luz que aquí, donde se trata de decir el ser del ente en su totalidad, es donde la apariencia de acuerdo es mayor y la comprensión recta —es decir, que decide y escinde los rangos— más difícil.

Cualquiera dice fácilmente: el ente «es», y el ente «deviene». Cualquiera opina que cualquiera lo comprende. Y sin embargo, hablando así, «el hombre danza sobre todas las cosas». El hombre, tal como se mueve corrientemente, ignorando los ámbitos y los grados del auténtico pensar, necesita esa danza y necesita el palabrerío, y Zaratustra se alegra de ello; pero también sabe que es una apariencia, que ese jardín no es el mundo —«el mundo es profundo»—: y más profundo de lo que nunca pensó el día» (III, «Antes de la salida del sol»).

Así pues, Zaratustra no se dejará sacar por el discurso de los animales lo que sabe desde hace siete días y siete noches, ni encontrará una confirmación en que cualquiera vaya diciendo como algo comprensible de suyo: «todo gira en círculo», mostrándole con eso aparentemente su acuerdo. No obstante, los animales le replican: «Las cosas mismas todas danzan para quienes piensan como nosotros»; no pasamos danzando por encima de las cosas, sino que vemos la danza propia de las cosas y su movimiento; en nosotros puedes confiar. Y

dicen entonces qué aspecto tiene el mundo bajo el nuevo sol de la doctrina del eterno retorno:

> «Todo parte, todo regresa; eternamente gira la rueda del ser. Todo muere, todo vuelve a florecer; eternamente discurre el año del ser.
>
> Todo se quiebra. Todo vuelve a componerse; eternamente se construye la misma casa del ser. Todo se despide. Todo vuelve a saludarse; eternamente fiel a sí mismo permanece el anillo del ser.
>
> En cada momento comienza el ser; alrededor de cada "aquí" rueda la esfera "allí". El centro está en todas partes. Curvo es el sendero de la eternidad.»

Así hablan los animales de Zaratustra; cómo no habían de hacerlo, ellos que sólo son en la medida en que describen amplios círculos y se enroscan en anillos. ¿Podría describirse el eterno retorno de lo mismo con palabras más hermosas e imágenes más renovadas que aquí? Qué diferente suena este discurso que el despreciativo murmurar del enano. Y sin embargo, el discurso del enano y el de los animales muestran una insidiosa similitud. El enano decía: «Toda verdad», es decir lo verdaderamente ente, es «curva» en su curso y su transcurso; y los animales dicen: «Curvo es el sendero de la eternidad». Quizás el discurso de los animales es sólo más brillante, más habilidoso y juguetón, pero en el fondo es lo mismo que el discurso del enano al que Zaratustra le replica que se lo toma demasiado a la ligera. En efecto, tampoco el discurso de sus propios animales, que le exponen su doctrina con las más bellas fórmulas, es capaz de engañar a Zaratustra:

> «"¡Oh, vosotros, picaros bufones y organillos! respondió Zaratustra y volvió a sonreir, qué bien sabéis lo que tenía que cumplirse en siete días..."»

Pero ese saber no es un saber. Al denominarlo así, Zaratustra sólo quiere decir irónicamente que no saben nada. Son organillos, de la palabra duramente conquistada del eterno retorno de lo mismo hacen una cantilena, la canturrean y saben de lo esencial tan poco como el enano. Éste desapareció, en efecto, cuando la situación se tornó seria y difícil, cuando el pastor tuvo que cortar la cabeza a la

negra serpiente. El enano no llegó a enterarse de que un saber efectivo del anillo de los anillos quiere decir precisamente: superar previa y continuamente lo negro y horrible que se expresa en la doctrina: que, si todo retorna, toda decisión y todo esfuerzo y todo querer ir hacia adelante son indiferentes; que, si todo gira en círculo, nada vale la pena; que de esta doctrina sólo resulta el hastío y finalmente el no a la vida. También sus animales, a pesar del bello discurso sobre el anillo del ser, parecen en el fondo pasar danzando por encima de lo esencial. También sus animales parecen querer comportarse como los hombres: o bien se escapan como el enano, o bien simplemente miran y describen lo que pasa cuando todo gira; se acurrucan frente al ente, «contemplan» su eterno cambio y lo describen con las más bellas imágenes. No presienten lo que allí ocurre, lo que tiene que ser pensado en el verdadero pensar del ente en su totalidad: que ese pensar es un grito que sale de una penuria.

E incluso cuando oyen ese grito de penuria, ¿qué suele ocurrir? Cuando el gran hombre grita, el pequeño corre hacia él y tiene compasión. Pero toda compasión, nuevamente, yerra y queda fuera de lugar; su interés sólo hace que el sufrimiento se falsee y empequeñezca con pequeños consuelos y que se impida o retrase el verdadero conocimiento. La compasión no tiene la menor idea de en qué medida el sufrimiento, el supremo mal que ahoga, se mete en la garganta y hace gritar, es «necesario para el bien» del hombre. Es precisamente este saber que ahoga el que tiene que saberse si se quiere pensar el ente en su totalidad.

Con esto la diferencia esencial, nunca franqueable, entre el conocer y el observar corrientes, por una parte, y el auténtico conocer, por otra, queda señalada, así como también queda indicado aquello que el enano pasaba por alto, aquello por lo que interpretaba falsamente el eterno retorno transformándolo en mera cantilena y palabrerío. Tiene que llamar la atención que, fuera de la cantilena de los animales, no se diga nada sobre el contenido de la doctrina, que Zaratustra no le contraponga otra exposición, que sólo por medio del curso del diálogo y *siempre indirectamente* se diga cómo debe y cómo no debe comprenderse la doctrina. A pesar de ello, de ese «cómo» se desprende para la comprensión una indicación esencial respecto del «qué».

A nosotros nos corresponde pensar más estrictamente esta indicación y preguntar: ¿qué hace que la doctrina se transforme en una

cantilena? El hecho de que lo que muere, lo que se va, lo que se quiebra, de que toda destrucción y todo no, todo lo negativo y malo, aunque por un lado se lo admite, en el fondo se lo toma, sin embargo, como algo que en el movimiento circular vuelve a pasar, de manera que todo retorna diferente y mejor. De este modo, se conduce todo a una continua compensación. La compensación hace que todo sea indiferente, el conflicto se aplana para convertirse en mera alternancia; y así se tiene una cómoda fórmula para la totalidad y uno se mantiene fuera de toda decisión.

Ahora podemos volver a preguntar respecto del capítulo anterior: ¿qué hace que el enano se tome demasiado a la ligera la interpretación de la parábola del portal y los dos callejones? Zaratustra lo indica repitiendo su exhortación: ¡observa el portal mismo, el instante! ¿Qué quiere decir esta indicación? El enano sólo mira los dos callejones que corren hacia el infinito y piensa sencillamente: si los dos caminos discurren hacia lo que no tiene fin (lo «eterno»), allí se encuentran; puesto que entonces el círculo se cierra por sí mismo en lo infinito —bien lejos de mí— todo lo que retorna pasa, una cosa detrás de la otra con la simple alternancia que se equilibra, atravesando así el portal. El enano no ve nada de lo que Zaratustra, de modo ciertamente extraño, dice: que en el portal los dos callejones «se chocan de cabeza». ¿Cómo habría de ocurrir esto si todas las cosas no hacen más que correr una detrás de la otra, tal como lo muestra ya el tiempo mismo, en el que el todavía-no-ahora se convierte en ahora, y ahora mismo es un ya-no-ahora, y todo esto en un continuo «así sucesivamente»? Los dos callejones, futuro y pasado, no se chocan, corren uno detrás del otro.

Y sin embargo hay allí un choque. Pero sólo para quien no se queda en observador sino que *es* él *mismo* el instante, instante que actúa adentrándose en el futuro y, al hacerlo, no abandona el pasado sino que, por el contrario, lo asume y lo afirma. Quien está en el instante está girando en dos direcciones: para él, pasado y futuro corren *uno contra otro.* Hace que lo que marcha en direcciones opuestas llegue en él a un choque y sin embargo no se detenga, en la medida en que despliega y soporta el conflicto de lo que se le encomienda y entrega. Ver el instante quiere decir: estar en él. El enano, en cambio, se mantiene fuera, se acurruca al margen.

¿Qué se aporta con todo esto para una recta comprensión del pensamiento del eterno retorno? Algo esencial: lo que será en un

futuro es precisamente cosa de decisión, el anillo no se cierra en algún lado en el infinito sino que tiene su inquebrantada conclusión en el instante en cuanto centro del antagonismo; qué retorna —si retorna— lo decide el instante y la fuerza para dominar las tendencias opuestas que chocan en él. Esto es lo más grave y lo propio de la doctrina del eterno retorno, que la eternidad *es* en el instante, que el instante no es el ahora fugaz, no es el momento que se desliza veloz para un observador, sino el choque de futuro y pasado. En él el instante accede a sí mismo. Él determina el modo en que todo retorna. Pero lo más grave es lo más grande, lo que tiene que ser comprendido y que permanece cerrado para quien es pequeño. Sólo que los pequeños también *son*, y en cuanto entes también retornan, no se los puede eliminar, forman parte de aquello negro y negativo. Si hay que pensar el ente en su totalidad, hay que decir sí también a esto. Eso hace temblar a Zaratustra.

Y ahora que su pensamiento más abismal es pensado en dirección de ese abismo, sus animales no la dejan «seguir hablando»; pues cuando Zaratustra reconoce que también es necesario el retorno del hombre pequeño, cuando se arranca un sí incluso respecto de aquello que durante largo tiempo lo tenía cansado, triste y enfermo, y de lo que quería deshacerse, cuando supera la enfermedad con ese sí y se convierte en un convaleciente, entonces los animales toman nuevamente la palabra. Y dicen de nuevo su palabra: el mundo es un jardín, y de nuevo llaman a Zaratustra para que salga, pero ahora dicen algo más y no lo llaman simplemente para que vea cómo todas las cosas lo añoran. Lo llaman para que aprenda a cantar de las aves cantoras: «Pues cantar es apropiado para los convalecientes». La tentación de tomar al pensamiento del eterno retorno simplemente como un murmullo comprensible de suyo, y por lo tanto en el fondo despreciable, o bien como un discurso deslumbrador, ha sido superada.

Ahora la conversación entre los animales y Zaratustra se mueve ya sobre el terreno que ha quedado transformado por el diálogo anterior. Los animales le hablan ahora a Zaratustra, que ha superado la enfermedad, su disgusto por lo pequeño, al reconocer su necesidad.

Ahora Zaratustra está de acuerdo con los animales. Con su exhortación a cantar le dicen el consuelo que él ha ideado para sí durante los siete días; pero inmediatamente advierte de nuevo contra la posibilidad de convertir esa exhortación al canto en una cantilena. ¿Qué es lo que se piensa aquí? Que el pensamiento más grave,

en cuanto pensamiento que permite la superación del convaleciente, tiene ante todo que *cantarse*. Que este canto, es decir la creación de *Así habló Zaratustra,* tiene que ser él mismo la curación, pero que, en cuanto tal, es *único* y no debe convertirse en una cantilena. Por eso Zaratustra se llama a sí mismo no sólo adivinador de enigmas sino también poeta; poeta y adivinador de enigmas, pero tampoco sólo poeta y otra cosa añadida, adivinador de enigmas, sino los dos en una unidad originaria, o sea, finalmente, una tercera cosa. Por ello, la poesía, si ha de cumplir con su tarea, no puede ser nunca una cantilena [*Leier*] y un organillo. Todavía está por crearse la lira [*Leier*] que sirva de instrumento para el nuevo decir y cantar. Los propios animales lo saben, por algo son *sus* animales. Con lo que dicen se vuelven cada vez más próximos a Zaratustra a medida en que éste penetra más en sí mismo y en su tarea: «¡prepárate antes una lira, una nueva lira!»; «Pues tus animales ya saben, oh Zaratustra, quién eres y quién tienes que llegar a ser: eres el *maestro del eterno retorno,* ¡ése es ahora *tu* destino!».

No obstante, si el maestro es el primero que tiene que enseñar esta doctrina, ¿no tiene antes que saberla, y saberla antes que nadie y de manera diferente de la de los que simplemente la aprenden? Tiene que saber que, por la doctrina misma y de acuerdo con ella, «el gran destino» será también su mayor peligro y su mayor enfermedad. Sólo cuando el maestro de la doctrina se comprende a sí mismo *desde ella,* como una víctima necesaria, como aquel que tiene que vivir su ocaso porque es un tránsito, sólo cuando el que va hacia el ocaso se bendice así a sí mismo, sólo entonces alcanza su meta y su final. «Así *finaliza* el ocaso de Zaratustra», dicen los animales.

Ocaso *[Untergang]* significa aquí dos cosas: 1) partida [*Weggang*], en el sentido de tránsito [*Ubergang*], 2) descenso *[Hinuntergang],* en el sentido de reconocimiento del abismo. Estas dos cosas tienen que comprenderse a su vez en cuanto a su temporalidad, a partir de la eternidad rectamente comprendida. El ocaso mismo, pensado en dirección a lo eterno, es un instante, pero no el ahora fugaz, el mero pasar; es ciertamente lo más breve, y por lo tanto lo más pasajero, pero al mismo tiempo lo más lleno, aquello en lo que refulge la más clara claridad del ente en su totalidad, el instante en el que se torna captable la totalidad del retorno. En imágenes, es el anillo de la serpiente, el anillo viviente. Y aquí, en la imagen de la serpiente, la conexión de eternidad e instante se enlaza para Nietzsche formando

una unidad: el anillo viviente de la serpiente, es decir, el eterno retorno, y el instante. En una nota posterior *(La voluntad de poder,* n. 577; 1887) distingue su concepto de eternidad del concepto exterior, pensado en el sentido de «lo que permanece eternamente igual»:

> «En contra del *valor* de lo que permanece siempre igual (v. la ingenuidad de Spinoza, igualmente la de Descartes), el valor de lo más breve y pasajero, el seductor destello de oro en el vientre de la serpiente *vita.*»

Zaratustra escucha finalmente qué eternidad le anuncian sus animales, la eternidad del instante que abarca todo a la vez: el ocaso.

Al oír estas palabras de sus animales, Zaratustra

> «permanecía acostado en silencio» y «conversaba con su alma. La serpiente y el águila, al encontrarlo tan silencioso, honraron el gran silencio que había a su alrededor y se alejaron cautelosamente.»

¿En qué sentido permanece ahora silencioso Zaratustra? Calla porque conversa únicamente con su alma, porque ha encontrado su destinación y ha devenido lo que es. Ha superado también lo negativo y el mal en la medida en que ha aprendido que el abismo forma parte de la altura. La superación del mal no es su eliminación sino el reconocimiento de su necesidad. Mientras sólo se lo rechace por la repugnancia que provoca, mientras el desprecio esté determinado exclusivamente por ella, seguirá dependiendo de lo despreciado; sólo cuando el desprecio surge del amor por la tarea y se transforma así en un pasar de largo fundado en el decir sí a la necesidad del mal, del sufrimiento y de la destruccción, y en el callar de un pasar de largo que ama, se eleva el gran silencio, se despliega lo que rodea alrededor de quien de ese modo ha devenido sí mismo. Sólo ahora, puesto que el gran silencio está en el espíritu de Zaratustra, se ha encontrado su soledad más solitaria, que ya no tiene nada que ver con quedarse al margen. Y los animales de su soledad honran este silencio, es decir, lo consuman en su esencia propia, al «alejarse cautelosamente». Ahora, el orgullo del águila y la inteligencia de la serpiente forman parte de la constitución esencial de Zaratustra.

Zaratustra se ha convertido él mismo en héroe al haberse incorporado el pensamiento del eterno retorno con todo su contenido

como el peso más grave. Es ahora el sabio que sabe que lo más grande y lo más pequeño se pertenecen mutuamente y retornan, que por lo tanto incluso la gran doctrina del anillo de los anillos tiene que convertirse en una cantilena de organillo, que ésta acompaña siempre a su verdadera anunciación. Es ahora alguien que marcha al mismo tiempo al encuentro de su supremo sufrimiento y de su suprema esperanza. Ya oímos anteriormente la respuesta de Nietzsche a la pregunta *«¿qué vuelve heroico?»* (V, 204), es decir, qué convierte en héroe al héroe. Respuesta: «ir al mismo tiempo al encuentro de su supremo sufrimiento y de su suprema esperanza». Pero, de acuerdo con el epígrafe de las lecciones sabemos también que «en torno al héroe todo se vuelve tragedia».

> «Una vez que hube creado el superhombre, coloqué a su alrededor el gran velo del devenir e hice que el sol estuviera sobre él en el mediodía.» (XII, 362)

El velo del devenir es el retorno en cuanto verdad sobre el ente en su totalidad, y el sol de mediodía es el instante de la sombra más corta, k claridad más clara, la imagen sensible de la eternidad. Al integrarse en la existencia «el peso más grave»: *«incipit tragoedia»*. Con esto, la conexión interna entre los dos fragmentos finales de *La gaya ciencia* que llevan esos títulos y en los que se comunica por primera vez la doctrina, recibe su aclaración desde *la* obra que tiene la misión de crear poéticamente la figura del pensador del eterno retorno de lo mismo.

Con Zaratustra comienza *«la época trágica» (La voluntad de poder,* n. 37); el saber trágico sabe que la vida misma, el ente en su totalidad, requiere «el tormento, la destrucción», el sufrimiento, y que todo esto no es una «objeción contra la vida» (n. 1.052). La comprensión corriente de lo trágico, incluso cuando se eleva, sólo ve en él culpa y ocaso, fin y desesperanza. El concepto que tiene Nietzsche de lo trágico y de la tragedia es diferente, esencialmente más profundo. Lo trágico en el sentido de Nietzsche va en *contra* de la «resignación» (n. 1.029), suponiendo que aún tenga que ir «en contra» de algo. Lo trágico en el sentido de Nietzsche no tiene nada que ver con la mera lobreguez de un pesimismo que se destruye a sí mismo, pero tampoco con el vértigo ciego de un optimismo que se pierde en el mero deseo; lo trágico en el sentido de Nietzsche cae fuera de esta oposición ya por el hecho de que es una posición de la voluntad, y con

ello del saber, respecto del ente en su totalidad, cuya ley fundamental reside en la lucha en cuanto tal.

Con la nueva referencia a la conexión existente entre los dos fragmentos que componen la primera comunicación del pensamiento del eterno retorno se ha mostrado también la relación interna que hay entre la primera comunicación de *La gaya ciencia* y la segunda de *Así habló Zaratustra*. Hemos llegado ahora a un lugar en el que es necesaria una breve reflexión sobre el proceder que hemos llevado a cabo hasta el momento. Consideraciones de este tipo resultan con facilidad estériles hasta tanto no se hayan dado antes efectivamente algunos pasos de tal proceder.

Hemos expuesto dos comunicaciones que hace Nietzsche de su pensamiento fundamental. La interpretación se mueve en respectos diferentes. En la primera comunicación se trataba de la referencia al conocimiento trágico y al carácter fundamental trágico del ente en general. En la segunda comunicación, sobre todo de la referencia al «instante», es decir al tipo de actitud desde la cual y en la cual quiere ser pensado el eterno retorno de lo mismo, la referencia al modo en el que ese pensar mismo se vuelve algo ente. Gracias a estas dos referencias se muestra: aquello por lo que aquí se pregunta, el ente en su totalidad, no puede nunca representarse como una cosa que está allí delante, de la que se pueden hacer comprobaciones de modo discrecional por parte de cualquiera. La transposición al ente en su totalidad está bajo condiciones originariamente propias.

En el curso de la ulterior exposición de la doctrina nietzscheana del eterno retorno se irá acrecentando necesariamente la tarea de destacar este tipo de perspectivas sobre conexiones esenciales, y esto ocurrirá de modo tal que las diferentes perspectivas vayan confluyendo en un punto central. Hay que recordar esto si no se quiere confundir la exposición con la mera presentación de opiniones y puntos de vista de Nietzsche. Pensando continuamente más allá, en dirección de contextos más amplios, se irán destacando ya los rasgos fundamentales de lo que posteriormente permitirá reconocer la posición metafísica fundamental de Nietzsche.

La tercera comunicación de la doctrina del eterno retorno

Habitualmente se considera que *Así habló Zaratustra* constituye la cima de la creación nietzscheana. Las obras aparecidas después de 1884 son tomadas como meras aclaraciones y repeticiones, o bien como desesperados esfuerzos de que lo que había sido anunciado en el *Zaratustra* tuviera un efecto inmediato. Se dice: después del Zaratustra, Nietzsche no supo ir adelante. Hay que considerar siempre un juicio de este tipo como una señal de que no el pensador sino sus sabihondos intérpretes no saben ir adelante y tapan su desconcierto más mal que bien con una necia pedantería. Dejaremos de lado la pregunta de si después del *Zaratustra* Nietzsche supo o no ir adelante, no porque no esté aún decidida sino porque no es una pregunta que tenga sentido alguno respecto de un pensador; en efecto, en la medida en que se sostiene en su pensar de modo cuestionante, está siempre «adelante» de lo que él mismo sabe y puede saber. Pero los términos «adelante» o «no adelante» no son de todos modos nombres apropiados para denominar esta situación; pertenecen al ámbito de la «ciencia» y de la «técnica», donde el progreso es necesario y que es lo único donde puede calcularse un «adelante» o «no adelante». En la filosofía no hay ningún «progreso», y por lo tanto tampoco ningún retroceso. Aquí, lo mismo que en el arte, sólo queda la pregunta de si es ella misma o no lo es. Ahora sólo consignamos el hecho de que en la obra *Más allá del bien y del mal*, aparecida dos años después de la tercera parte del *Zaratustra*, y de la que hemos tomado el epígrafe de este curso, se encuentra la *tercera* comunicación del pensamiento del eterno retorno de lo mismo. La citada obra lleva un subtítulo que reza: «Preludio de una filosofía del futuro», ¡curioso título para una filosofía que no sabe ir adelante!

También para la comprensión de esta tercera comunicación resulta decisivo decir dónde, en qué contexto se encuentra. El pasaje pertenece al tercer capítulo de *Más allá del bien y del mal*, que abarca los nn. 45 al 62 y está titulado: «El ser religioso». La situación se vuelve cada vez más enigmática, porque Zaratustra se denomina continuamente en sus discursos el «sin-dios» y anuncia de modo cada vez más manifiesto: «Dios ha muerto». En el comienzo mismo de sus peregrinaciones Zaratustra encuentra en el bosque a un anciano con el que traba una conversación. Después,

«cuando Zaratustra estuvo solo, habló así a su corazón: "¡Será posible! ¡Este viejo santo no ha oído aún nada en su bosque de que *Dios ha muerto*!"» (Prólogo, 2, final).

¿Qué puede tener que decir sobre «el ser religioso» alguien que, como Zaratustra, es decir como el propio Nietzsche, vive y juzga desde ese saber? Lo oiremos inmediatamente y sin digresiones. El n. 56 del tercer capítulo, dedicado a «el ser religioso», dice así:

«Quien como yo, con algún enigmático deseo se ha preocupado durante largo tiempo en pensar en profundidad el pesimismo y liberarlo de la estrechez e ingenuidad, medio cristiana, medio alemana, con el que se ha presentado últimamente a este siglo, o sea en la figura de la filosofía schopenhaueriana; quien alguna vez, con un ojo asiático y superasiático, ha mirado realmente el interior y las profundidades del más negador del mundo de todos los modos de pensar posibles —más allá del bien y del mal, y no ya bajo el hechizo y el delirio de la moral, como Buda y Schopenhauer—, ése, precisamente de ese modo, sin quererlo propiamente, quizás haya abierto los ojos para el ideal inverso: para el ideal del hombre más desbordante de alegría, más vivaz y afirmador del mundo, que no sólo se ha conformado con lo que era y lo que es y ha aprendido a soportarlo, sino que lo quiere volver a tener, *tal comofue y tal como es,* para toda la eternidad, exclamando insaciablemente *da capo,* no sólo a sí mismo, sino a toda la pieza y a todo el espectáculo, y no sólo a un espectáculo sino fundamentalmente a Aquel que precisamente tiene necesidad de ese espectáculo, y lo hace necesario: porque él tiene continuamente necesidad de sí, y se hace necesario... ¿Qué? ¿Y no sería esto *rírculus vitiosus deus*?»

Es importante, aunque ahora no sea el momento de analizarlo con más detalle, que todo este fragmento está construido como una sola frase, con lo que su articulada estructura refleja lingüísticamente la construcción de un pensamiento fundamental. Fragmentos como éste permiten presentir qué tipo de obra habría resultado si Nietzsche hubiera podido culminar su obra capital. Prestemos atención en primer lugar al «contenido» del fragmento que acabamos de leer. No podernos dar crédito a nuestro ojos: «*¿Circulus vitiosus deus?*».

Circulus: el círculo y el anillo, o sea el eterno retorno, y además, *vitiosus*; *vitium* alude al defecto, al sufrimiento, a lo destructivo; *circulus vitiosus* es el anillo que vuelve a traer necesariamente ese *vitium.* ¿Es eso *deus*? ¿Es incluso el dios? ¿Aquel que Nietzsche vuelve a *invocar* al final de su camino: Dionisos? ¿Y en torno de ese dios, el mundo? ¿El eterno retorno de lo mismo: el carácter global del ente en su totalidad?

«Y en torno a Dios todo se vuelve ¿qué? ¿"mundo" quizás?» reza la pregunta que se encuentra en la misma obra (150). ¿Son entonces mundo y Dios lo mismo? La interpretación fácil llama a esta doctrina «panteísmo». ¿Predica aquí Nietzsche un pan-teísmo? ¿Qué dice el texto? «¿Y esto no sería *circulus vitiosus deus*?». Se plantea una pregunta. Si fuera panteísmo, también tendría que preguntarse previamente qué significa πάν, el todo, la totalidad, y qué significa θεός, dios. En todo caso, nos encontramos aquí, sin embargo, con *una pregunta.* ¿Pero entonces Dios no ha muerto? ¡Sí y no! ¿Pero qué Dios? El Dios «moral», el Dios cristiano ha muerto; el «padre» en el que se encuentra la salvación, la «personalidad» con la que se negocia y a la que se dan explicaciones, el «juez» con el que se disputa, el «que distribuye recompensas», por medio del cual uno se hace pagar por sus virtudes, ese Dios con el que uno hace sus «negocios»; ¿pero cuándo una madre se hace pagar por el amor a su hijo? Al Dios visto «moralmente» y sólo a éste se refiere Nietzsche cuando dice «Dios ha muerto». Murió porque los hombres lo asesinaron, lo asesinaron al medir su grandeza como Dios de acuerdo con la pequeñez de sus necesidades de recompensa, volviéndolo así pequeño; este Dios ha sido desposeído porque era un «desatino» del hombre negador de sí mismo y de la vida (VIII, 62). En los trabajos previos al *Zaratustra,* Nietzsche dice en una ocasión: «Dios murió ahogado por la teología; y la moral por la moralidad» (XII, 329). ¿O sea que Dios y los dioses pueden morir? Ya muy pronto, en los estudios preliminares para *El nacimiento de la tragedia,* alrededor de 1870, Nietzsche apunta: «Creo en la antigua sentencia germánica: todos los dioses tienen que morir».

Así pues, el ateísmo de Nietzsche es algo muy particular. Hay que mantener a Nietzsche alejado de la dudosa compañía de esos superficiales ateos que niegan a Dios si no lo encuentran en el tubo de ensayo y que, en lugar del Dios así negado, convierten en «Dios» a su «progreso». No debemos confundir a Nietzsche con esos «sin-dios» que ni siquiera pueden ser sin dios porque nunca han luchado

ni pueden luchar por un dios. Pero si no es un ateo en su concepción corriente, tampoco debemos falsearlo para convertirlo en un «buscador de Dios» «sentimental», «romántico» y semicristiano. No debemos convertir la palabra y el concepto «ateísmo» en una expresión de ataque y defensa del cristianismo, como si lo que no satisficiera al dios cristiano ya fuera «en el fondo» ateísmo; el Dios cristiano no puede de ninguna manera ser para Nietzsche la medida de la falta de Dios por cuanto él mismo ha «muerto» en el sentido comentado. Zaratustra se denomina a sí mismo el sin-dios, y se sabe como tal. En cuanto es este sin-dios, experimenta el más extremo estado de necesidad, y con ello la más interna necesidad de crear lo más necesario. Por ello, el sin-dios de este género se enfrenta a una pregunta que nos formulamos brevemente así: ¿Qué le quedaría por hacer al hombre, cómo podría ser hombre, es decir devenir lo que es, si los dioses estuvieran ya siempre allí delante y sólo allí delante?, ¿si hubiera dioses así como hay piedras, árboles y agua? ¿Cómo es posible?, ¿no hay que crear antes al dios, y no se precisa para ello la fuerza suprema que permita crear algo por encima de sí mismo, y para esto no hay que transformar previamente al hombre mismo, al último y despreciable hombre? ¿No necesita el hombre un peso grave para no tomar a la ligera a su dios?

Desde allí recibe el pensamiento de los pensamientos su determinación de ser el peso más grave. ¿O sea que Zaratustra, en cuanto sin-dios queda superado? Efectivamente, ¿pero con ello Nietzsche ha ido «adelante» o ha ido atrás en el camino del cristianismo, que tenía sus razones para reclamar para sí el Dios solo y único? No; ni adelante ni atrás, porque Zaratustra *comienza* al *descender hacia el ocaso.* El comienzo de Zaratustra es su ocaso, Nietzsche no ha pensado nunca una esencia diferente de Zaratustra. Sólo los impedidos y los que se han cansado de su cristianismo buscan en las palabras de Nietzsche una fácil confirmación de su dudoso ateísmo. Pero el eterno retorno de lo mismo es el pensamiento más grave. Su pensador tiene que ser un héroe del saber y de la voluntad, y no debe ni puede arreglarse el mundo y la creación de un mundo con fórmula alguna. «En torno al héroe todo se vuelve tragedia.» Sólo pasando por la tragedia surge la pregunta por el dios, en torno del cual, e incluso *esto* sólo «quizás», todo se vuelve mundo.

Como ya hemos oído, el Nietzsche de diecinueve años, al final de su esbozo autobiográfico se pregunta: «¿dónde está entonces el

anillo que finalmente aún lo abraza [al hombre]? ¿Es el mundo? ¿Es Dios?». ¿Cuál es ahora la respuesta a esta temprana pregunta? La respuesta es una nueva pregunta: «*¿circulus vitiosus deus?*». Pero el anillo se ha determinado ahora como el eterno retorno de lo mismo, el *circulus* es al mismo tiempo *vitiosus*, lo terrible; este terrible anillo rodea el ente, lo determina en su totalidad, lo determina como mundo. El anillo y su eternidad sólo pueden captarse desde el instante; de acuerdo con ello, el dios al que se interroga en la experiencia del anillo de lo terrible sólo resultará interrogable desde el instante. ¿Entonces el dios es sólo una pregunta? Efectivamente: «sólo» una pregunta, es decir el interrogado, el invocado. Queda por reflexionar si el dios es más divino en la pregunta que lo interroga o cuando posee certeza y, en cuanto algo cierto, puede ser puesto de lado según convenga, para recuperarlo cuando se lo necesite. El dios, «sólo» una pregunta, ¿qué sucede con este «sólo»? No sólo el dios es una pregunta, también el eterno retorno, el propio *circulus vitiosus* es «sólo» una pregunta.

En formas y grados diferentes, las tres comunicaciones del pensamiento de los pensamientos son *preguntas*. Aunque apenas presintamos y estemos lejos de comprender la conexión de contenido que se da entre ellas, hay una comunidad de forma que se impone y que, sin embargo, en un primer momento resulta más fácil de aclarar de un modo sólo negativo. La comunicación no es una doctrina o una «exposición doctrinal» en el sentido de la exposición de una teoría científica, ni es una «doctrina» como enunciado de un erudito. Pero tampoco es un tratado filosófico como los de Leibniz o Kant; ni una construcción filosófica como las erigidas por Fichte, Schelling y Hegel. Por eso, si la comunicación que hace Nietzsche no se deja encerrar ni en la forma de una doctrina científica específica, ni en la de las consideraciones filosóficas hasta entonces conocidas y usuales, ni tampoco en la forma de una configuración puramente poética, de todo ello parece desprenderse: sólo puede ser una «profesión de fe personal», o quizás sólo una «construcción de la locura». ¿O lo que se desprende es otra cosa: que primero tenemos que *preguntar* qué es como forma este pensamiento, en sí mismo y desde sí mismo? Frente a una obra pensante de este tipo no pueden ya surgir dudas entre si podemos forzarla a entrar en un abrir y cerrar de ojos en nuestras rúbricas usuales y corrientes o si, a la inversa, un pensar tal tiene que determinarnos a *nosotros* a meditar y a desprendernos de lo usual.

Con esta meditación ya hemos entrado anticipadamente en la cuestión de *la forma propia del pensamiento* del eterno retorno de lo mismo. Ha sido hecho a propósito para indicar que el modo de comunicación propio de Nietzsche tiene que ser un criterio decisivo para la determinación de esa forma. Esta indicación es especialmente necesaria porque una revisión poco cuidadosa de los fragmentos no publicados por Nietzsche puede conducir fácilmente a equívocos respecto de la cuestión de la forma del pensamiento. Trataremos ahora de proporcionar una visión de lo que Nietzsche pensó sobre el eterno retorno de lo mismo pero no hizo público él mismo. Nuevamente, esta visión sólo permitirá ver lo esencial si no se limita a ser un informe sino que se convierte en una interpretación. La interpretación, por una parte, tiene que estar determinada por una visión previa de las cuestiones esenciales que plantea el pensamiento mismo del eterno retorno de lo mismo y, por otra, tiene que dejarse guiar por una cuidadosa consideración de lo dicho por Nietzsche.

El pensamiento del eterno retorno en las notas inéditas

Lo que Nietzsche pensó y escribió, pero no publicó, desde el instante en que le «vino el pensamiento de los pensamientos» (agosto de 1881) suele designarse como "legado postumo" [*Nachlass*]. Si el pensamiento del eterno retorno de lo mismo constituye el pensamiento capital de Nietzsche, tendrá que estar presente para él en toda la época de creación posterior, desde 1881 a enero de 1889. Que esto es así lo muestra la posterior publicación de la obra postuma correspondiente a ese período, que se encuentra en los tomos XII-XVI de la «edición en gran octavo». Pero *si* el pensamiento del eterno retorno de lo mismo, en cuanto pensamiento de los pensamientos, determina necesariamente desde su fundamento todo el pensar de Nietzsche, sus reflexiones sobre ese pensamiento y las notas correspondientes tendrán diferente carácter según el ámbito, la dirección y el nivel en el que se mueva en cada caso su trabajo filosófico. Esto quiere decir: «fragmento postumo» y «fragmento postumo» no es siempre lo mismo. Los «fragmentos postumos» no son una confusa y arbitraria

mescolanza de notas escritas al azar que por casualidad no llegaron a la imprenta. Las notas son diferentes no sólo por su contenido sino también por su forma, o incluso por su falta de forma; surgen, en efecto, de temples de ánimo cambiantes y de múltiples propósitos y perspectivas, en unas ocasiones registrados fugazmente, en otras más elaborados, en unas ocasiones sólo ensayados en medio de dudas y tanteos, en otras logrados repentinamente al primer intento. Si el pensamiento del eterno retorno de lo mismo es el pensamiento de los pensamientos, entonces será nombrado y expuesto de manera menos explícita precisamente cuando tenga que alcanzar, con su carácter esencial, una mayor repercusión. Por eso, si en ciertos períodos las notas de Nietzsche en apariencia no hablan o no hablan directamente de este pensamiento, esto no quiere decir de ninguna manera que haya perdido importancia o, menos aún, que se lo haya abandonado. Tenemos que tener presente todo esto si queremos comprender y pensar filosóficamente los «fragmentos postumos» nietzscheanos, en lugar de componer una «teoría» con observaciones tomadas de aquí y de allá.

Lo que aquí exigimos, y que sólo podemos llevar a cabo con el carácter de un intento provisional, resulta especialmente necesario por el hecho de que con la publicación de la obra postuma realizada hasta el momento la totalidad del «material» queda inevitablemente organizada de acuerdo con un orden determinado. A ello se agrega que los fragmentos sobre la doctrina del eterno retorno, que proceden de años diferentes y de diferentes manuscritos y contextos, están irreflexivamente puestos unos detrás de otros siguiendo una numeración continua. No obstante, quien tenga sólo una vaga idea de las dificultades que presenta precisamente una publicación adecuada de la obra postuma de Nietzsche correspondiente a la última época (a partir de 1881), se abstendrá de hacer ningún reproche a los primeros y hasta ahora únicos editores por el procedimiento elegido. Por encima de las carencias de la edición actual, a los primeros editores les corresponde el mérito decisivo de habernos hecho accesibles los trabajos manuscritos dejados por Nietzsche en una versión *legible;* esto sólo lo podían hacer ellos, especialmente P. Gast, quien por haber colaborado durante años con Nietzsche en la preparación de sus manuscritos para la imprenta, estaba totalmente familiarizado con su escritura y sus variantes. De otro modo, mucho de lo que hay en los difícilmente legibles manuscritos, y con frecuencia lo más importante, estaría hoy cerrado para nosotros.

Trataremos ahora de hacer una caracterización provisional de las notas que tratan expresamente del eterno retorno, siguiendo para ello un orden cronológico. Los hitos que separan los diferentes períodos nos los proporcionan las tres comunicaciones que hace el propio Nietzsche del pensamiento del eterno retorno en *La gaya ciencia*, *Así habló Zaratustra* y *Más allá del bien y del mal* respectivamente. Resulta evidente que la notas que provienen precisamente de la época en que es atacado por este pensamiento (agosto de 1881 e inmediatamente después) tienen una importancia especial. El tomo XII contiene lo textos no publicados del período 1881-1882 y del período 1882-1886 (la época de *Zaratustra)*. Las observaciones sobre la doctrina del eterno retorno del período 1881-1882 se encuentran expresamente señaladas en el tomo XII, páginas 51-69; las de la época de Zaratustra, fundamentalmente en el tomo XII, páginas 369-371. Los editores evitan una interpretación demasiado apresurada al no poner estas notas bajo otro título (metafísica, teoría del conocimiento, ética), sino colocarlas aparte. No obstante, las primeras notas sobre el eterno retorno que nos son conocidas, y también las más importantes, las que escribe después de la experiencia ante la roca de Surlei, no se encuentran en el texto principal del tomo XII, sino que han sido agregadas posteriormente en el apéndice (nueva edición, 3.ª ed., págs. 425-428). En la primera edición del tomo XII, en cambio, esos fragmentos se encuentran en sitios diversos, págs. 5, 3, 4, 128, 6, y en parte no fueron siquiera publicados. El hecho de que después, en la segunda y nueva edición, los fragmentos más importantes hayan sido colocados en el «apéndice», habla del total desconcierto de los editores. Tenemos que comenzar con lo que en la edición actual aparece rezagado y resulta por lo tanto fácil de pasar por alto.

Antes que nada, sin embargo, tenemos que liberarnos de inmediato de un prejuicio. Los editores dicen *(loc. cit.*, 425): «Ya desde el comienzo aparecen uno junto a otro dos propósitos diferentes. Uno apunta a una exposición teórica de la doctrina, el otro a un tratamiento poético». Nosotros, si bien hemos hablado de una exposición «poética» de la doctrina del eterno retorno en el *Zaratustra*, hemos evitado diferenciarla de una exposición «teórica»; esto no lo hemos hecho porque los fragmentos citados de *La gaya ciencia* y *Más allá del bien y del mal* no sean exposiciones teóricas, sino porque la palabra y el concepto «teórico» aquí no quieren decir nada, sobre todo si, tal como lo hacen los editores y también expositores de la

«doctrina» nietzscheana, se equipara «teórico» con «tratamiento en prosa». Esta distinción «teórico-poético» tiene su origen en un pensamiento confuso. Y aunque se la admitiera, aquí no está, en todo caso, en su lugar adecuado. Efectivamente, al pensar Nietzsche su pensamiento fundamental, lo «poético» es tan «teórico» como lo «teórico» en sí mismo «poético». Todo pensar filosófico, y especialmente el más estricto y prosaico, es en sí mismo poético, y a pesar de ello no es nunca una obra poética. A la inversa, una obra poética puede ser —como los himnos de Hölderlin— pensante en grado sumo, y a pesar de ello no es nunca filosofía. El *Así habló Zaratustra* de Nietzsche es poético en grado sumo, y sin embargo no es una obra de arte sino «filosofía». Puesto que toda efectiva filosofía, es decir toda gran filosofía, es en sí misma pensante-poética, la distinción entre «teórico» y «poético» no puede servir para distinguir notas filosóficas.

Las cuatro notas de agosto de 1881

Consideremos ahora las cuatro notas referentes a la doctrina del eterno retorno de agosto de 1881. Estas notas constituyen a la vez esbozos para una obra, con lo que ya resulta visible el alcance que Nietzsche le otorga al pensamiento del eterno retorno de lo mismo. Las notas datan de un año antes de su primera comunicación en *La gaya ciencia* y señalan ya el camino que seguirá en lo sucesivo todo el tratamiento de la doctrina del eterno retorno. De este modo se confirma al mismo tiempo lo que dice el propio Nietzsche sobre *Así habló Zaratustra* en *Ecce homo:* que el pensamiento del eterno retorno es «la concepción fundamental de la obra». El primer esbozo reza así (XII, 425):

«EL RETORNO DE LO MISMO

Proyecto

1) *La incorporación de los errores fundamentales.*

2) *La incorporación de las pasiones.*

3) *La incorporación del saber y del saber que renuncia.* (Pasión del conocimiento)

> 4) *El inocente. El individuo como experimento. El aligeramiento de la vida, rebajamiento, debilitamiento: transición.*
>
> 5) El nuevo *peso: el eterno retorno de lo mismo.* Infinita importancia de nuestro saber, nuestro errar, nuestras costumbres, nuestros modos de vida, para todo lo venidero. ¿Qué haremos con el *resto* de nuestras vidas, nosotros que hemos pasado la mayor parte de ella en la ignorancia mas esencial? *Enseñaremos la doctrina*, es el medio más fuerte para *incorporarla* nosotros mismos. Nuestro tipo de bienaventuranza como maestros de la mayor doctrina.
>
> Comienzos de agosto de 1881 en Sils-Maria, a 6.000 pies sobre el nivel del mar y mucho más alto sobre todas las cosas humanas.»

Ya el hecho de que Nietzsche registre explícitamente la fecha de la nota es un indicio de lo inusual de su contenido y de su propósito. La doctrina es comprendida desde su enseñanza y desde aquel que la enseñará.

El título del «proyecto» refiere inmediatamente al conjunto. Y sin embargo, sólo se habla del eterno retorno en el punto 5, e incluso allí no se dice nada sobre su contenido, ni siquiera en forma de esbozo. Por el contrario, la palabra directriz del proyecto es «incorporación» [*Einverleibung*]. La doctrina es llamada «la mayor doctrina» y «el nuevo peso». Entonces aparece súbitamente la pregunta: «¿Qué haremos con el *resto* de nuestra vida?». Se trata, por lo tanto, de un corte decisivo de la vida, que separa lo anterior (lo transcurrido) del «resto» que aún queda. Evidentemente, el corte es provocado por el pensamiento del eterno retorno, que todo lo transforma. No obstante, lo que se encuentra antes de este corte y lo que le sigue no están separados de manera cuantitativa. Lo ocurrido antes no queda apartado. El punto 5 está precedido de otros cuatro y el 4 termina con la indicación: «transición». Por muy nueva que sea, la doctrina del eterno retorno no sale del vacío sino que está sujeta a una «transición». Cuando esperamos que se explicite ante todo el contenido esencial de la doctrina y, sobre todo, que se la fundamente y que se aporten indicaciones en ese sentido, de lo único de que se trata es, podríamos decir, del efecto que tiene la doctrina sobre los hombres y, en especial, o exclusivamente, sobre el propio maestro que la enseña; de la «incorporación» del nuevo saber y de su enseñanza como

un nuevo tipo de bienaventuranza. De *Así habló Zaratustra* ya sabemos lo esencial que es la cuestión de la «incorporación» del pensamiento del eterno retorno y que Zaratustra sólo se vuelve un convaleciente después de haber incorporado lo más importante de él. Si seguimos el significado de la palabra, llegamos a la idea de «comer», ingerir y digerir. Lo incorporado es lo que hace que el cuerpo —el vivir corporalmente *[das Leiben]*— esté más firme, erguido y seguro, es al mismo tiempo aquello con lo que hemos acabado y que nos determina en el futuro, la sabia de la que extraemos las fuerzas. Incorporar el pensamiento quiere decir aquí: llevar a cabo el pensar del pensamiento de manera tal que se convierta de antemano en la posición fundamental respecto del ente en su totalidad y, en cuanto tal, domine por anticipado a todo pensamiento singular. Sólo si el pensamiento se ha convertido en la actitud fundamental de todo pensar, se ha tomado posesión de él en conformidad con su esencia, es decir, se lo ha in-corporado.

La decisiva meditación del proyecto titulado «El retorno de lo mismo» se dirige inmediatamente a la «incorporación». Resulta importante la peculiaridad de este primer proyecto. No tenemos ningún «esquema» para clasificar el carácter de este «proyecto», para hacer que se nos vuelva familiar; el esquema que le es propio tenemos que verlo extrayéndolo del proyecto mismo y de lo que le corresponde. Si fuera el proyecto de un libro, éste tendría que tener un carácter muy especial, no sólo por su contenido sino por el modo en que «aparecería» como libro y por el «efecto» que podría entonces tener o no tener. Lo que allí se enseña y lo que se piensa en el pensamiento queda en un segundo plano, detrás de *cómo* se lo enseña y piensa. El esbozo de plan no es otra cosa que el germen del futuro *Así habló Zaratustra*, o sea no es precisamente el esbozo de una elaboración «teórica», prosaica del pensamiento del eterno retorno. Ya por esto resulta evidente lo insignificante que es la citada distinción.

El segundo proyecto de este grupo es tan «prosaico» como «poético». No tiene título y no se corresponde con el proyecto puesto en primer lugar en la edición que comentamos. Tampoco en las notas de Nietzsche se encuentra junto con aquél, sino con el fragmento publicado en el tomo XII con el número 129. Éste dice así:

> «Sería horrible que todavía creyéramos en el *pecado:* por el contrario, cualquier cosa que hagamos, en una innumerable re-

petición, es *inocente.* Si el pensamiento del eterno retorno de todas las cosas no te subyuga, no es culpa tuya; ni tampoco es un mérito si lo hace. Pensamos de todos nuestros antepasados de modo más indulgente de lo que ellos lo hacían, lamentamos los errores que habían incorporado, no su maldad.»

Este pasaje nos aclara también por qué en el número 4 del proyecto anterior se habla del «inocente». Con la muerte del Dios moral desaparece del ente en su totalidad lo pecaminoso y culpable, y la necesidad del ente, tal como es, accede a su derecho.

El segundo proyecto invierte el orden de los pensamientos principales al comenzar con el del eterno retorno. Dice así (XII, 426):

«1) El conocimiento más poderoso.

2) Las opiniones y los errores transforman al hombre y le dan las pulsiones, o bien: los errores incorporados.

3) La necesidad y la inocencia.

4) El juego de la vida.»

Este proyecto también proporciona algunas indicaciones en otro respecto: «La necesidad» no se refiere a cualquier necesidad sino a la del ente en su totalidad. «El juego de la vida» nos recuerda inmediatamente una sentencia de Heráclito, el pensador al que Nietzsche se *creía* más próximo: αἰων παῖς ἐστι παίζων, πεσσεύων· παιδὸς ἡ βασιληίη (fr. 52). «El eon es un niño que juega, jugando con fichas sobre un tablero; de un niño es el dominio» (sobre el ente en su totalidad).

Con eso se indica: el ente en su totalidad está dominado por la in-nocencia [*Un-schuld*]. La totalidad es αἰών. Es prácticamente imposible traducir esta palabra de manera adecuada. Alude a la totalidad del mundo, pero, a la vez, tomada como tiempo y referida por medio de éste a nuestra «vida», alude al transcurso vital mismo. Se suele determinar el significado de αἰών del siguiente modo: Eon alude al «tiempo» del «cosmos», es decir de la naturaleza, que se mueve en el tiempo que mide la física. De este tiempo se distingue el tiempo de nuestras «vivencias». Pero lo que se nombra con αἰών está más acá de ese tipo de distinciones. Asimismo, se piensa el κόσμος muy pobremente cuando se lo representa de modo cosmológico.

El uso que hace Nietzsche de la palabra «vida» es ambiguo. Nombra la totalidad del ente y, al mismo tiempo, nuestro modo de estar

«entremezclados» en esa totalidad. Una ambigüedad análoga se da al hablar de «juego» (cfr. la primera de las «Canciones del Príncipe Vogelfrei»: «A Goethe»; apéndice a la segunda edición de *La gaya ciencia,* 1887; v. t. II, págs. 380 s.).

Las reminiscencias de Heráclito no son casuales, sobre todo si se tiene en cuenta que en las notas de esta época Nietzsche toca con frecuencia otra concepción que habitualmente —y Nietzsche sigue este hábito— se cita como la concepción principal de Heráclito: πάντα ῥεῖ, una frase que presumiblemente no es de Heráclito y que mucho menos puede servir para caracterizar su pensamiento, sino que lo desfigura.

El proyecto del pensamiento del eterno retorno citado en último lugar no piensa tanto en el «efecto» de la doctrina sobre el hombre y en su transformación y la de su existencia dentro del ente en su totalidad, sino que piensa más bien en éste mismo; aquí, para usar designaciones aún hoy corrientes, se tiene más en cuenta el carácter «metafísico» de la doctrina del eterno retorno, mientras que en el proyecto anterior prevalecía la visión dirigida hacia el sentido «existencial» de la doctrina. ¿O no será esta distinción entre «metafísico» y «existencial», aun suponiendo que sea en sí misma clara y sostenible, tan poco adecuada respecto a la filosofía de Nietzsche como lo era la que se establecía, en otro sentido, entre su carácter teórico-prosaico y su carácter poético? Esto se podrá decidir más adelante.

El siguiente proyecto, del que los editores comentan que constituye «el esbozo de la idea poética» de la doctrina del eterno retorno, parece tomar una dirección nuevamente diferente:

> «Mediodía y eternidad
> Indicaciones para una vida nueva
>
> Zaratustra, nacido a orillas del lago Urmi, abandonó su patria a los treinta años, se dirigió a la provincia de Aria y, en los diez años que duró su soledad en las montañas, compuso el Zend-Avesta.
>
> El sol del conocimiento está nuevamente en el mediodía y la serpiente de la eternidad yace enroscada en su luz: ¡es vuestra hora, hermanos del mediodía!»

En este proyecto, la palabra clave es «mediodía»; «mediodía y eternidad»: ambos son conceptos y nombres para el tiempo, si tenemos en

cuenta que también la eternidad sólo la pensamos a partir del tiempo. Ahora que se piensa el pensamiento del eterno retorno, *es* «mediodía y eternidad», en uno y a una; también podríamos decir: el instante. Este proyecto escoge las supremas determinaciones temporales como título para una obra que tiene que tratar del ente en su totalidad y de la vida nueva. Cómo se piensa el ente en su totalidad está también indicado en la imagen: la serpiente, el animal más inteligente, la «serpiente de la eternidad» yace enroscada en la luz de mediodía del sol del conocimiento. Una imagen grandiosa, ¡cómo puede decirse que no es poético! Evidentemente lo es, pero sólo porque está profundamente *pensado*, y está pensado *así* porque el proyecto de aquello dentro de lo cual ha de comprenderse y elevarse al saber el ente en su totalidad se arriesga aquí más lejos que nunca, pero no para penetrar en el espacio sin aire ni luz de una «especulación» vana sino para internarse en el ámbito central de la trayectoria del hombre. Del tiempo del mediodía, cuando el sol está en lo más alto y las cosas no tienen sombra, se dice al final de la primera parte de *Así habló Zaratustra:*

> «Y el gran mediodía es cuando el hombre está en el centro de su trayectoria entre el animal y el superhombre, y festeja su camino hacia el atardecer como su suprema esperanza: porque es el camino hacia una nueva mañana.
>
> Entonces, el que va hacia el ocaso se bendecirá a sí mismo por ser alguien que va hacia el otro lado; y el sol de su conocimiento estará en el mediodía.
>
> *"Muertos están todos los dioses: ahora queremos que viva el superhombre";* ¡que ésta sea alguna vez, en el gran mediodía, nuestra última voluntad!
>
> Así habló Zaratustra.»

Cuando Zaratustra dice aquí «Muertos están todos los dioses», esto significa que el hombre actual, en cuanto último hombre, ya no es suficientemente fuerte para alguno de los dioses, sobre todo teniendo en cuenta que éstos no pueden ser nunca simplemente recogidos de la tradición; la tradición sólo se constituye en un poder de la existencia si está y mientras esté llevada por la voluntad *creadora.*

El mediodía es un centro luminoso en la historia del hombre, un instante de transición en la serena luz de la eternidad en el que el cielo es profundo y la mañana y la tarde, el pasado y el futuro, chocan entre

sí y empujan de esa manera a la decisión. El subtítulo del proyecto «mediodía y eternidad» es «Indicaciones para una vida nueva». De acuerdo con ello podrían esperarse preceptos para una sabiduría vital práctica, pero tales expectativas sufrirán una decepción, porque la «vida nueva» es un nuevo modo de estar en medio del ente en su totalidad, un nuevo tipo de verdad y con ello una transformación del ente.

Que tenemos que comprender la «vida nueva» en ese sentido lo muestra un cuarto proyecto, escrito también en agosto de 1881. Está titulado: *«Para el «proyecto de un nuevo modo de vivir»»*, y está dividido en cuatro libros, de los que ahora sólo citaremos los títulos que los caracterizan: Libro primero: *«De la deshumanización de la naturaleza»*. Libro segundo: «De *la incorporación de experiencias*». Libro tercero: «De *la felicidad última del solitario*». Libro cuarto: *«Annulus aeternítatis»*. Los libros primero y cuarto envuelven al segundo y tercero, que tratan del hombre. El libro primero tiene que llevar a cabo la des-humanización de la naturaleza. Esto quiere decir: todo lo humano que se ha depositado en el ente en su totalidad —culpa, fin, propósito, providencia— debe retirarse de la naturaleza para volver entonces a colocar allí al hombre mismo *(homo natura)*. Ese ente en su totalidad es determinado en el libro cuarto como el «anillo de la eternidad».

Lo que salta a la vista en estos cuatro proyectos esbozados en apenas un mes, y que en un primer momento sólo estamos en condiciones de captar de manera aproximada, es la riqueza de perspectivas dirigidas a unas pocas regiones esenciales del preguntar que vuelven a aparecer continuamente, riqueza que empuja a Nietzsche a llevar a la mirada proyectante desde aspectos en cada caso diferentes un ámbito que en el fondo es unitario y quizás simple. Todo esto hace suponer que en el primer desarrollo del pensamiento del eterno retorno de lo mismo, al igual que en todos los grandes pensamientos, todo lo esencial se encuentra ya en su primer albor, aunque aún sin desplegar. Al buscar un despliegue, éste acontece en primer lugar con los medios que pone a disposición la interpretación del ente existente hasta el momento. Por eso, si hay algo así como una catástrofe en la creación de los grandes pensadores, ésta no consiste en que fracasen y no puedan seguir adelante sino precisamente en que van adelante, es decir, en que se dejan determinar por el efecto inmediato de su pensamiento, que es siempre un efecto desviado. Lo funesto es siempre el seguir «adelante», en lugar de quedarse atrás en la fuente del propio inicio. En el futuro habría que apropiarse alguna

vez de la historia de la filosofía occidental desde esta perspectiva. Podrían obtenerse visiones muy notables e instructivas.

Si en el verano de 1881 todo ya está allí para Nietzsche respecto del pensamiento de los pensamientos, ¿qué puede aportar de nuevo el tiempo posterior? Ésta sería una pregunta propia de la avidez de novedades de los curiosos, cuya característica principal consiste en que aquello de que están ávidos en el fondo y de antemano no les concierne; toda curiosidad se nutre de esa indiferencia esencial. Por eso los curiosos se ven decepcionados. Nietzsche no produce ya nada «nuevo»; se ha quedado estancado, según parece, y hastiado de su pensamiento. ¿O sucede precisamente lo contrario, que permaneció tan fiel a su pensamiento que tuvo que quebrarse ante él, independientemente de lo que compruebe la ciencia médica sobre el caso de su locura?

Nosotros planteamos otra pregunta, no qué aparece de nuevo sino si y cómo lo primero y más antiguo es apropiado y desplegado. Y para ello es probable que lo más importante ni siquiera sean las observaciones y notas explícitas sobre el eterno retorno que se suceden en la época posterior, sino más bien la nueva claridad que se irradia entonces sobre el pensar nietzscheano en su conjunto y lleva su pensamiento a nuevas dimensiones. A la opinión sostenida últimamente de que Nietzsche posteriormente habría dejado de lado la doctrina del eterno retorno y la habría suplantado por la de la voluntad de poder, hay que replicar y mostrar que la doctrina de la voluntad de poder surge tan sólo y únicamente desde la del eterno retorno y lleva consigo siempre este origen, como el río su fuente.

Exposición sinóptica del pensamiento del eterno retorno: el ente en su totalidad como vida, como fuerza; el mundo como caos

Con los cuatro proyectos citados se ha ganado un punto de mira desde el que no sólo se iluminan las tres comunicaciones publicadas por el propio Nietzsche, sino que también nos proporciona unos hitos con cuya ayuda podemos orientarnos mejor en el conjunto de notas que nombraremos a continuación.

El primer grupo (XII, 51-69) corresponde al período que va desde inmediatamente después de agosto de 1881 a la publicación, un año después, de *La gaya ciencia*. Los editores han subdividido el conjunto en dos secciones, la primera de las cuales lleva por título: *«Exposición y fundamentación de la doctrina»*. El título de la segunda (63-69) es: *«Efecto de la doctrina sobre la humanidad»*. Esta distribución del conjunto se efectuó siguiendo criterios que *no* provienen del propio Nietzsche; gracias al procedimiento de poner títulos, procedimiento que aparentemente evita toda intromisión, la doctrina del eterno retorno queda calificada de antemano como una «teoría» que posteriormente tendría «efectos prácticos». Lo esencial de la doctrina, el hecho de que no sea ni una «teoría» ni una sabiduría práctica de la vida, ni siquiera se presenta como cuestión en esta distribución de los textos. La división aparentemente inofensiva y casi obvia que se ha hecho del material ha contribuido fundamentalmente al desconocimiento del carácter de la doctrina del eterno retorno. La incomprensión que hace del pensamiento del eterno retorno una «teoría» con posteriores consecuencias prácticas vio facilitada su aceptación por el hecho de que las notas de Nietzsche que debían proporcionar una «exposición y fundamentación» hablan un lenguaje «científico-natural». Nietzsche recurre incluso a obras científico-naturales, físicas, químicas y biológicas de aquella época y en cartas de esos años habla de planes de estudiar ciencia natural y matemáticas en una gran universidad. Todo eso confirma de modo suficientemente claro que el propio Nietzsche tomaba en consideración un «aspecto científico-natural» dentro de la doctrina del eterno retorno. La apariencia inmediata, en todo caso, habla en favor de ello. Pero si la apariencia inmediata puede servir de criterio principal para interpretar el pensamiento de los pensamientos, incluso si el propio Nietzsche lo sugiere, ésa es la pregunta que hay plantearse. Y esa pregunta se vuelve necesaria en el instante en que hemos comprendido la filosofía de Nietzsche y la controversia con ella, es decir con la totalidad de la filosofía occidental, como una cuestión de este siglo y del siglo venidero.

En esta caracterización preliminar seguiremos deliberadamente la cuestionable división de los fragmentos hecha en la edición actual; quizás así pueda verse mejor que no tratan de «ciencia natural». La conexión de los diferentes fragmentos no es de ninguna manera transparente de modo inmediato. Ante todo hay que tener en cuenta

que la sucesión de los fragmentos 90 a 132, tal como se nos presenta en esta edición, no se encuentra en ningún lado en los manuscritos de Nietzsche; los fragmentos que en la edición figuran sucesivamente se hallan en sitios totalmente diferentes dentro del manuscrito correspondiente, el M III, 1; por ejemplo, el 92 está en la pág. 40 del manuscrito; el 95, en la 124; el 96, en la 41; el 105, en la 130; el 106, en la 130 y en la 128; el 109, en la 37; el 116, en la 33; el 122, en la 140. Así pues, el orden mismo en el que leemos los fragmentos, aunque no haya sido querido así por los editores, lleva ya a engaño.

Trataremos de evitarlo. El manuscrito de Nietzsche, sin embargo, tampoco ofrece un hilo conductor seguro. Este sólo puede encontrarse en una comprensión global del contenido de la totalidad. Trataremos de extraer el pensamiento principal de los fragmentos aquí reunidos. Lo más importante es que se destaque con claridad qué tiene Nietzsche ante la vista y cómo lo tiene. Esto sólo puede realizarse de manera completa analizando cuidadosamente cada uno de los fragmentos, lo cual, sin embargo, no es la tarea de este curso. No obstante, para poder acompañar la dirección que guía la mirada de Nietzsche y tener así presente la conexión interna fundamental desde la que habla en los diferentes fragmentos, elegimos la vía de una exposición sinóptica. También ésta está bajo la sospecha de ser arbitraria; en efecto, está proyectada por *nosotros*, y queda abierta la pregunta de cuál sea la visión previa y la amplitud del planteamiento desde los que surge nuestro proyecto. Destacaremos su contenido esencial en diez puntos, aclarando la conexión que hay entre ellos.

1) *¿Qué se tiene en vista?* Respuesta: *el mundo en su carácter total.* ¿Qué forma parte de él? La totalidad de lo no viviente y de lo viviente, abarcando esto último no sólo vegetales y animales sino también al hombre. Lo no viviente y lo viviente no están puestos uno al lado del otro o uno encima del otro como si fueran dos regiones separadas, sino que se los representa entrelazados en una conexión en devenir. ¿Cuál es la unidad de ésta, lo «viviente» o lo «no viviente»? Nietzsche escribe:

> «La totalidad de nuestro mundo es la *ceniza* de innumerables seres *vivientes*: y aunque lo viviente sea tan poco en comparación con el conjunto, *todo* ya ha sido alguna vez transformado en vida, y así continuará siendo.» (XII, 112)

A esto parece oponerse una concepción expresada en *La gaya ciencia* (n. 109):

> «Guardémonos de decir que la muerte se opone a la vida. Lo viviente sólo es una especie de lo muerto, y una especie muy rara.»

Aquí se señala que, en comparación con el conjunto, lo viviente es exiguo en cuanto a su cantidad y raro en cuanto a su aparición. A pesar de ser exiguo y raro, constituye siempre el fuego que da lugar a las múltiples cenizas. De acuerdo con ello, habría que decir que lo muerto es un género de lo viviente, y de ninguna manera al revés. No obstante, también esto último es cierto, porque lo muerto proviene de lo viviente y a su vez lo condiciona, dada su superioridad numérica. Lo viviente sería entonces una especie de la transformación y de la fuerza creadora de la vida, mientras que lo muerto sería un estado intermedio. Pero una interpretación de este tipo no acierta completamente con el pensamiento de Nietzsche en esta época. Por otra parte, sigue habiendo una contradicción entre los dos pensamientos que, expresados abreviadamente, dicen así: «lo muerto es la ceniza de innumerables seres vivientes» y «la vida es sólo una especie de lo muerto». En un caso lo viviente determina el origen de lo muerto, en el otro lo muerto la especie de lo viviente. En un caso lo muerto tiene preeminencia, en el otro queda subordinado a lo viviente.

Quizas estén en juego aquí dos perspectivas diferentes de lo muerto. Si es así, desaparece ya la posibilidad de una contradicción. Si se toma lo muerto respecto de su cognoscibilidad, y se considera el conocimiento como la captación firme de lo consistente, unívoco e inequívoco, entonces lo muerto, en cuanto objeto del conocimiento, tiene prioridad, y lo viviente, al ser ambiguo y equívoco, es sólo una especie y una variedad derivada de lo muerto. Si, por el contrario, se piensa lo muerto en referencia a su origen, resulta ser sólo la ceniza de lo viviente. El hecho de que su frecuencia y su distribución esté por detrás de la de lo muerto no habla en contra de que sea su origen, si, por lo demás, pertenece a la esencia de lo más elevado ser raro y menos frecuente. De todo esto se desprende algo decisivo: que con la separación de lo no viviente respecto de lo viviente según una única perspectiva no se acierta aún con el estado de cosas, que el mundo es más enigmático de lo que quisiera reconocerlo nuestro entendimiento calculante (sobre la preeminencia de lo muerto, cfr. XII, 495 ss., esp. 497).

2) ¿Cuál es el *carácter general* del inundo? Respuesta: la *«fuerza»*. ¿Qué es la fuerza? Nadie tendrá la osadía de decir de manera directa y definitiva qué es la «fuerza». Aquí sólo podemos y tenemos que advertir de inmediato que Nietzsche no comprende ni puede comprender la «fuerza» en el sentido de la física; porque el concepto de fuerza de la física, ya lo piense de manera puramente mecánica o de manera dinámica, es siempre y exclusivamente un concepto que designa una medida dentro de un cálculo; teniendo en cuenta el modo en que plantea la naturaleza para el representar, la física, en cuanto física, no puede jamás pensar la fuerza como fuerza. La física sólo plantea relaciones de fuerza, referidas a la magnitud de su aparecer espacio-temporal. En el momento en que lleva la naturaleza al ámbito del «experimento», ya está puesta de antemano la relación calculante, técnica en sentido amplio, entre magnitudes y efectos de fuerza, pero con el cálculo está puesta la racionalidad. Una física que pretenda ser utilizable técnicamente y que al mismo tiempo quiera ser irracional es un contrasentido. Lo que Nietzsche alude y designa con la palabra «fuerza» no es lo que la física denomina así. Si se quisiera llamar a su interpretación «dinámica» porque «fuerza» se dice en griego δύναμις, habría que decir también qué significa esta palabra; en todo caso no alude a lo «dinámico» que se opone a lo «estático», distinción ésta que proviene de un modo de pensar que en el fondo sigue siendo mecanicista. No es casual que «dinámica» y «estática» sean los nombres de ámbitos del pensamiento físico-técnico.

Quien traslade al ente en su totalidad el modo de representación propio de esos ámbitos provocará en el pensamiento una confusión sin límites. Puesto que Nietzsche estaba siempre seguro de la voluntad espiritual fundamental que lo animaba, pero en lo que hace a la expresión y la configuración permanecía necesariamente preso de lo contemporáneo, para seguir su pensamiento es precisa una estrictez en el pensar respecto de la cual la exactitud de las ciencias naturales matemáticas queda rezagada, no sólo por su grado sino por su esencia. Lo que Nietzsche llama «fuerza» adquirirá claridad para él en los años siguientes como «voluntad de poder».

3) *¿La fuerza es limitada o sin límites? Es limitada.* ¿Por qué? La razón se desprende, para Nietzsche, de la esencia de la fuerza. La fuerza es, por su esencia, finita. Si se supone que la fuerza «creciera infinitamente» (n. 93), ¿de dónde se «alimentaría»? Puesto que la fuerza continuamente da, sin por ello desaparecer, tiene que alimen-

tarse siempre con un excedente. ¿Dónde podría estar la fuente de ese excedente?

> «Insistimos en que el mundo, en cuanto es una fuerza, no debe pensarse como algo ilimitado: nos prohibimos el concepto de una fuerza infinita, en cuanto incompatible con el concepto de "fuerza".» (n. 94)

¿O sea que Nietzsche simplemente se impone el concepto de una finitud esencial de la fuerza en cuanto tal? A esta proposición la denomina también «creencia» (XII, 94; *La voluntad de poder,* n. 1065). ¿En qué se basa esta «creencia» en la finitud esencial de la fuerza? Nietzsche dice: la infinitud es «incompatible con el concepto de "fuerza"». Esto significa: La «fuerza» es por su esencia algo en sí mismo firme y determinado, o sea limitado necesariamente y desde sí mismo. «Algo no-firme como fuerza, algo ondulatorio *nos es totalmente impensable»* (104). Por consiguiente, la proposición que afirma la finitud esencial de la fuerza no es una «creencia» ciega en el sentido de un supuesto sin fundamento alguno, sino que es un tener-por-verdadero fundado en la verdad que posee el saber del recto concepto de fuerza, es decir, fundado en su pensabilidad. Nietzsche, sin embargo, no dice ni pregunta qué carácter tiene el pensar del concepto esencial, ni tampoco si y de qué modo el pensar y la pensabilidad pueden presentarse como tribunal que juzgue la esencia del ente. Aunque quizás no necesite preguntarse algo así, ya que toda la filosofía antes de él tampoco se ha preguntado nada de este tipo. Claro que esto es más una disculpa que una justificación. Pero de lo que se trata ante todo es de acertar con el pensamiento de Nietzsche.

4) ¿Qué resulta como consecuencia interna de la finitud esencial de la fuerza? Puesto que la esencia del mundo es fuerza y ésta es esencialmente finita, *la totalidad del mundo misma* resultará *finita*, en el sentido de una limitación firme, que proviene del ente en cuanto tal. La finitud del mundo no se basa en que tope con algo diferente que no sea él mismo y encuentre así un límite, la finitud proviene del mundo mismo. La fuerza del mundo no sufre ni disminución ni aumento:

> «La medida de la fuerza total está *determinada,* no es nada "infinito": guardémonos de tales extravagancias del concepto» (n. 90).

5) ¿De la finitud del ente en su totalidad, no se sigue la limitación de su capacidad de duración y de su duración? La falta de disminución y aumento de la fuerza del universo no implica «ninguna detención» (n. 100) sino un constante «devenir»; no hay ningún equilibrio de la fuerza.

> «Si se hubiera alcanzado alguna vez un equilibrio de la fuerza, duraría aún hoy: por lo tanto no ha sucedido nunca.» (n. 103)

Tenemos que entender aquí «devenir» de modo completamente general, en el sentido de transformación o —con más precaución— de cambio; con ese significado, el desaparecer también es un devenir; devenir no quiere decir aquí nacimiento o, menos aún, desarrollo y progreso.

6) De la finitud del mundo se desprende necesariamente que es abarcable. Para nosotros, sin embargo, el ente en su totalidad es en realidad inabarcable, por lo tanto «infinito». ¿Cómo determina Nietzsche esta relación entre una finitud esencial y una infinitud de este tipo? Tenemos que prestar una atención tanto más aguda a la respuesta que da Nietzsche a esta pregunta cuanto que, con frecuencia, expresándose de manera más laxa, habla del mundo «infinito», con lo que parece negar su proposición fundamental de que el mundo es esencialmente finito. Puesto que el mundo es un constante devenir, aunque como totalidad de fuerza es en sí mismo finito, hay, sin embargo, y precisamente por ello, «infinitos» efectos. Esta infinitud de los efectos y los fenómenos no contradice la esencial finitud del ente. Infinito quiere decir aquí tanto como sin fin, en el sentido de «inmensurable», es decir prácticamente no enumerable.

> «El número de situaciones, cambios, combinaciones y desarrollos de esta fuerza [es] enormemente grande y prácticamente *«inmensurable»*, pero en todo caso determinado y no infinito.» (n. 90)

Por eso, cuando en otro pasaje (n. 97) Nietzsche rechaza la posibilidad de *«innumerables* estados», afirmando por lo tanto en general la posibilidad de numerarlos, eso quiere decir: la fuerza determinada del mundo «sólo tiene un "número" de propiedades posibles» (n. 92). La inmensurabilidad real (práctica) es perfectamente compatible con la imposibilidad de esta innumerabilidad.

7) ¿Dónde está esta fuerza universal en cuanto mundo finito? ¿En qué espacio? ¿Está en un espacio? ¿Qué es el espacio? El supuesto de un «espacio infinito» es, según Nietzsche, «falso» (n. 97). El espacio es limitado y, en cuanto limitado, es sólo una «forma subjetiva», lo mismo que la representación de la «materia» (n. 98).

> «El espacio sólo ha surgido gracias a la suposición de un *espacio vacío.* Éste no existe. Todo es fuerza.» (n. 98)

El espacio es, por lo tanto, una construcción imaginaria y, como tal, algo formado por la fuerza *misma* y sus relaciones. Qué fuerzas y qué relaciones de fuerzas llevan a cabo una formación del espacio, es decir el formar-se de una representación del espacio, y cómo ocurre esto, es algo que Nietzsche no dice. La proposición: «el espacio sólo ha surgido gracias a la suposición de un *espacio vado»* suena problemática, ya que en la representación «espacio vacío» ya está representado el espacio y por lo tanto no puede coherentemente surgir de ella; no obstante, con esta observación Nietzsche sigue la huella de una conexión que es esencial, aunque él no llegara a pensarla en profundidad ni a dominarla. Se trata del fenómeno fundamental del «vacío», que sin embargo no tiene que ver sólo ni necesariamente con el espacio, ni tampoco con el tiempo mientras se lo piense a éste según el concepto tradicional. Por el contrario, el «vacío» podría estar incluido en la esencia del ser. Dejamos esto aquí simplemente señalado para indicar que, a pesar del contrasentido inmediato, la observación de Nietzsche acerca del surgimiento del espacio puede tener un sentido, en el supuesto de que el espacio surge de la esencia del mundo.

8) ¿Qué sucede con el tiempo, al que habitualmente se menciona junto con el espacio? A diferencia del carácter imaginario del espacio, el tiempo es *real;* también a diferencia del carácter limitado del espacio, es ilimitado, infinito.

> «El tiempo, en cambio, en el que el todo ejerce su fuerza, es ciertamente infinito, es decir, la fuerza es eternamente igual y eternamente activa.» (n. 90)

En el fragmento 103 Nietzsche habla del «transcurso de un tiempo infinito». Ya conocemos también la imagen del «eterno reloj de arena de la existencia», citada en el fragmento 114. Alrededor de la

época en la que surgen estas anotaciones sobre la doctrina del eterno retorno, Nietzsche dice expresamente en una ocasión:

> «Al curso real de las cosas tiene que corresponderle un tiempo *real»* (90).

A este tiempo real infinito lo concibe como «eternidad». Vistas en conjunto, las reflexiones de Nietzsche sobre el espacio y el tiempo son muy escasas, y los pocos pensamientos acerca del tiempo, que apenas si van más allá de lo tradicional, son discontinuos: la prueba más infalible de que la pregunta por el tiempo respecto del despliegue de la pregunta conductora de la metafísica, y con ello también ésta misma en su origen más profundo, le permanecieron cerradas. En el temprano y muy importante trabajo «Sobre verdad y mentira en sentido extramoral» (1873), Nietzsche escribe, en una dirección aun totalmente schopenhaueriana:

> Las representaciones de espacio y tiempo las «producimos en nosotros y desde nosotros con la misma necesidad con la que la la araña teje su tela» (X, 202).

También el tiempo está representado subjetivamente y determinado incluso «como propiedad del espacio» *(La voluntad de poder,* n. 862).

9) Todas las caracterizaciones del mundo que hasta el momento se han ido más bien acumulando una detrás de otra: fuerza, finitud, continuo devenir, inconmensurabilidad de los fenómenos, limitación del espacio, infinitud del tiempo, tienen que ser pensadas ahora en conjunto y retrotraídas a la determinación capital con la que Nietzsche define el «carácter total del mundo». Con ella conquistamos el terreno para la interpretación final del mundo que deberá fijarse en el punto siguiente. Nos referimos a una frase de Nietzsche que se encuentra en el importante fragmento 109 de *La gaya ciencia* (aproximadamente contemporáneo):

> «El carácter total del mundo es, por el contrario, para toda la eternidad, el caos».

Esta concepción básica del ente en su totalidad como caos, que tiene para Nietzsche un carácter rector ya *antes* de la doctrina del

eterno retorno, posee un doble significado: por una parte, con ella tiene que conservarse la representación conductora de un continuo devenir en el sentido corriente del πάντα ῥεῖ, del eterno fluir de las cosas, una concepción que Nietzsche, junto con la tradición usual, consideraba falsamente como de Heráclito; nosotros la llamaremos, más correctamente, pseudo-heraclítea. Pero por otra parte, con la concepción conductora del «caos» el constante devenir tiene que dejarse como tal y no ser tomado como una pluralidad que aún tendría que deducirse de un «Uno», sea éste creador o arquitecto, espíritu o materia fundamental. De acuerdo con ello, «caos» es el nombre de aquella representación del ente en su totalidad de acuerdo con la cual se considera que éste, en cuanto devenir necesario, posee una multiplicidad de la que queda originariamente excluida la «unidad» y la «forma». Esta exclusión parece ser en un primer momento la determinación principal de la representación del caos, en la medida en que tiene por función extenderse a todo lo que de algún modo implique una proyección de tipo humano en la totalidad el mundo.

Por mucho que distinga su concepto de caos de la representación de una confusión arbitraria y casual, de un magma cósmico universal, no se desprende Nietzsche del significado tradicional de caos, que alude a lo que carece de orden y de ley. Aquí, paralelamente a lo que ocurre con otros conceptos conductores esenciales, la experiencia conductora queda ya encubierta. Caos, χάος, χαίνω, significa abrirse, lo que se abre, lo que se separa. Nosotros comprendemos al χάος en íntima conexión con una interpretación originaria de la esencia de la ἀλήθεια como el abismo que se abre (cfr. Hesíodo, *Teogonía*). La representación de la totalidad del mundo como «caos» tiene para Nietzsche la función de rechazar una «humanización» del ente en total. Humanización es tanto la explicación moral del mundo a partir de la resolución de un creador como la correspondiente explicación técnica a partir de la actividad de un gran artesano (demiurgo). Pero también es humanización todo introducir en el «mundo» un orden, una articulación, una belleza o una sabiduría. Todas éstas son «cosas humanas de carácter estético». También hay humanización cuando le atribuimos «razón» al ente y decimos que lo que ocurre en el mundo es racional, hasta llegar a la frase de Hegel, que por cierto quiere decir más de lo que el entendimiento común entiende por ella: *«Lo que es racional es real; y lo que es real es*

racional» (Prefacio a los *Principios fundamentales de la filosofía del derecho*). Pero también hay humanización si hacemos de la irracionalidad un principio del mundo. Asimismo, tampoco hay en el ente un impulso de autoconservación:

> «¡Atribuir al ser [se refiere al ente en su totalidad] un "sentimiento de autoconservación"! ¡Qué delirio! ¡Atribuir a los átomos una "tendencia al placer y al displacer"!» (XII, n. 101).

La representación de que el ente se desenvuelve de acuerdo con «leyes» es igualmente un modo de pensar jurídico-moral, y por lo tanto también una humanización. En el ente tampoco hay «metas», ni «fines», ni «propósitos», y si no hay fines también está excluido lo que carece de fin, lo «contingente».

> «Guardémonos de creer que el universo tiene la tendencia de alcanzar ciertas formas, de que quiere ser más bello, más perfecto, más complicado. ¡Todo eso no es más que humanización! Anarquía, feo, forma, son conceptos impropios. Para la mecánica no hay nada imperfecto.» (XII, 111)

Por último, es imposible representarse el carácter total del mundo como un «organismo»; no sólo porque una conformación particular habría de ocupar el lugar del todo, no sólo porque el organismo es interpretado por el hombre de acuerdo con representaciones humanas, sino sobre todo porque necesita siempre y necesariamente algo diferente de él, algo que esté fuera de él y que lo sustente y alimente. ¿Y qué podría estar fuera de la totalidad del mundo, considerado como un «organismo»?

> «La suposición de que el universo es un organismo contradice la *esencia de lo orgánico.»* (XII, n. *93; La gaya ciencia,* n. 109)

Cuán esencial resulta para Nietzsche el rechazo de esa humanización desde el proyecto del ente en su totalidad, cuán exclusivamente predominante es pues para él la representación conductora del mundo como caos, lo revela del modo más claro la continua repetición, también en las notas sobre el eterno retorno, del giro «guardémonos», en el sentido de que nos guardemos de intro-

ducir en el ente cualquier representación nuestra, cualquier facultad nuestra. El importante fragmento de *La gaya ciencia* del que hemos sacado la frase citada sobre el carácter general del mundo como caos lleva incluso expresamente el título «¡Guardémonos!» *(La gaya ciencia,* n. 109). En la medida en que estas humanizaciones afectan en general a concepciones con las que se representa el fundamento del mundo en el sentido de un Dios creador moral, la humanización implica una correspondiente deificación, y las representaciones de una sabiduría en el curso del mundo, de una «providencia» en el suceder real, no son más que *«sombras»* que la interpretación cristiana del mundo deja todavía en el ente y en su comprensión cuando la fe real ya ha desaparecido. Inversamente, la deshumanización del ente, es decir, el mantener libre lo que brota desde sí, la φύσις, *natura,* de todo modo humano, tiene que convertirse también en una desdeificación. Por ello, en referencia a esta relación, el fragmento 109 de *La gaya ciencia* concluye:

> «¿Cuándo dejarán de oscurecernos todas estas sombras de Dios? ¡Cuándo habremos desdeificado totalmente la naturaleza! ¡Cuándo nosotros, los hombres, podremos comenzar a *naturalizarnos* junto con la naturaleza pura, con la naturaleza nuevamente encontrada y redimida!»

Pero al mismo tiempo se dice:

> «"Humanizar" el mundo, es decir sentirnos en él cada vez más como señores.» *(La voluntad de poder,* n. 614; cfr. también n. 616)

No obstante, caeríamos en un gran error si a esta representación conductora de Nietzsche del mundo como caos le pusiéramos tópicos fáciles como los de «naturalismo» y «materialismo» o, más aún, si ya la consideráramos liquidada con esas designaciones. «La materia» (es decir la reducción de todo a «material») es un error de la misma magnitud que «el dios de los eleatas» (es decir la reducción a algo inmaterial). Básicamente, es necesario decir respecto de la representación nietzscheana de caos: sólo un pensamiento de corto aliento puede extraer de la voluntad de desdeificación del ente una voluntad de ateísmo, mientras que, por el contrario, en la desdeificación más extrema, que no permite ya ningún escondite y no se obnubila

a sí misma, el pensamiento verdaderamente metafísico presiente un camino, únicamente en el cual los dioses, si acaso es otra vez posible en la historia del hombre, saldrán al encuentro.

Señalemos ya aquí que, precisamente en la época en la que se eleva el pensamiento del eterno retorno de lo mismo, se vuelve más decidido el esfuerzo pensante de Nietzsche por deshumanizar y desdeificar el ente en su totalidad. Este esfuerzo no es, como podría imaginarse, un eco del «período positivista» que entonces llega a su fin, sino que tiene un origen propio y más profundo. Sólo por ello es posible que Nietzsche se vea llevado inmediatamente desde él a lo que es aparentemente su opuesto inconciliable, a exigir en la doctrina de la voluntad de poder la mayor humanización del ente.

En el significado que posee en el uso nietzscheano, la palabra «caos» nombra una representación que tiene un carácter negativo, de acuerdo con la cual no puede decirse nada del ente en su totalidad. La totalidad del mundo se vuelve así algo por principio inabordable e indecible, un ἄρρητον. Lo que aquí hace Nietzsche respecto de la totalidad del mundo es una especie de «teología negativa» que trata de captar de la manera más pura posible lo absoluto manteniendo alejada toda determinación «relativa», es decir, referida al hombre. Sólo que la determinación nietzscheana de la totalidad del mundo es una teología negativa sin el Dios cristiano.

Un proceder negativo de este tipo encierra lo contrario de desesperar del conocimiento y de una mera manía negadora y destructiva. Por eso vuelve a aparecer en diferentes figuras en todo gran pensador. Tampoco puede ser refutado directamente, siempre que mantenga su estilo y no infrinja los límites impuestos por él mismo.

¿Cuál es la situación en nuestro caso?

Hemos expuesto en ocho puntos una serie de determinaciones sobre la totalidad del mundo tal como lo comprende Nietzsche, y en el punto 9 las hemos reconducido a la determinación principal. «El carácter total del mundo es... para toda la eternidad, el caos». ¿No tenemos que comprender esta frase en el sentido de que en realidad no nos queda más que revocar las determinaciones dadas anteriormente y que sólo podemos decir: caos? ¿O aquellas determinaciones están encerradas en el concepto «caos», con lo que quedan salvadas gracias a este concepto y a que se lo atribuye a la totalidad del mundo como su determinación única? ¿O, a la inversa, las determinaciones y referencias que pertenecen a la esencia del caos (fuerza, finitud,

carencia de fin, devenir, espacio, tiempo) no hacen, por tratarse de humanizaciones, que caiga también el concepto de «caos»? En ese caso no nos está permitido aportar determinación alguna y sólo podemos decir «nada». ¿O será quizás «la nada» la más humana de todas las humanizaciones? A este extremo tenemos que llegar con nuestro preguntar para divisar el carácter único que tiene la tarea que se nos presenta, la de determinar el ente en su totalidad.

Ante todo hay que recordar aún que Nietzsche no sólo determina la totalidad del mundo como caos sino que al caos mismo le atribuye un *carácter general, y* éste es *«la necesidad».* Dice expresamente (*La gaya ciencia,* n. 109): «El carácter total del mundo... es caos, no en el sentido de que carezca de necesidad, sino de que carece de orden». El devenir sin comienzo ni fin, es decir, aquí, eterno, del mundo limitado carece de orden en el sentido de una regulación intencionada desde algún lado, pero no carece, sin embargo, de necesidad. Sabemos que desde antiguo este nombre designa en el pensamiento occidental un carácter del ente, y que la necesidad como carácter fundamental del ente ha recibido las más diversas interpretaciones: μοῖρα, *fatum,* destino, predestinación, proceso dialéctico,

10) Con la proposición *«El caos del mundo es en sí mismo necesidad»* alcanzamos la conclusión de la serie en la que hemos caracterizado anticipadamente la totalidad del mundo al que debe atribuirse, como carácter fundamental de su ser, el eterno retorno de lo mismo.

¿Qué se ha ganado con la reunión de estos 9 o 10 puntos? Pretendíamos dar un orden interno a las notas y demostraciones inconexas referentes a la doctrina del eterno retorno. No obstante, en ningún punto se ha hablado del pensamiento del eterno retorno, ni menos aún de las demostraciones formuladas por Nietzsche. Pero en cambio nos hemos ordenado la cuestión en su conjunto de manera tal que sólo ahora nos será posible seguir las demostraciones de la doctrina del eterno retorno y, con ello, la propia doctrina. ¿En qué sentido?

Por un lado hemos circunscrito el campo al que pertenece el pensamiento del eterno retorno y al que en cuanto tal se refiere: el ente en su totalidad queda circunscrito, en cuanto a su campo, como la unidad en la que se entrelazan lo viviente y lo no viviente. Por otro lado hemos trazado, en sus líneas principales, el modo en que el ente en su totalidad se estructura y constituye como esa unidad de lo viviente y lo no viviente: su constitución es el carácter de fuerza y la finitud del todo dada por él, a una con la infinitud en el sentido de la

inmensurabilidad de los «fenómenos resultantes». Ahora tenemos que mostrar, y sólo podemos hacerlo sobre la base de lo que se ha anticipado, cómo se atribuye, se adjudica, se *asigna demostrativamente* el eterno retorno de lo mismo al ente en su totalidad cuyo campo y constitución han sido determinados del modo indicado. En todo caso, éste es el único orden posible con el que podemos adueñarnos con pasos claros del intrincado conjunto de los razonamientos nietzscheanos; suponiendo siempre que queramos hacerlo en el modo prescrito por la legalidad interna de la pregunta conductora de la filosofía, la pregunta por el ente en cuanto tal.

La objeción de la «humanización» del ente

Sin embargo, toda la consideración acerca de la doctrina nietzscheana del eterno retorno, y ante todo la doctrina misma, se halla sometida a una objeción que, siguiendo el sentido del propio Nietzsche, quitaría validez a todo intento posterior por comprenderla y demostrarla: la objeción de que también en el pensamiento del eterno retorno de lo mismo, y precisamente en él, hay una humanización, de que se trata de un pensamiento que merece que se le aplique en primer lugar la advertencia que continuamente formula el propio Nietzsche: «¡Guardémonos!».

Desde el comienzo de nuestra exposición y con bastante frecuencia se ha insistido en que, *si* un pensamiento que se refiere al ente en su totalidad tiene que referise *al mismo tiempo* al hombre que lo piensa e incluso tiene que pensarse en primer lugar y de manera global desde el hombre, esto vale respecto del pensamiento del eterno retorno. Ya al introducirlo se lo caracterizó como «el peso más grave». Esta referencia esencial del pensamiento al hombre que lo piensa, la esencial inclusión del que piensa en el pensamiento y en lo pensado en él, es decir, la «humanización» del pensamiento y del ente en su totalidad representado en él, todo esto se muestra en que la eternidad, y con ella el tiempo del retorno y por lo tanto éste mismo, sólo pueden comprenderse a partir del «instante».

Determinamos como «instante» aquel tiempo en el que el futuro y el pasado chocan de cabeza, en el que éstos son dominados y

ejercidos por el hombre de acuerdo con una decisión, en la medida en que él está el sitio de ese choque, o mejor, que *es* ese sitio mismo. La temporalidad del tiempo de *la* eternidad que se exige pensar en el retorno de lo mismo es la temporalidad en la que, ante todo y, por lo que sabemos, sólo está el hombre, en la medida en que re-suelto [*ent-schlossen*] a lo futuro y conservando lo sido, configura y soporta lo presente. El pensamiento del eterno retorno de lo mismo, surgido y fundado en esa temporalidad, es por lo tanto un pensamiento «humano» en el sentido más alto y excepcional. También parece estar expuesto, por lo tanto, a la objeción de que con él se produce una correspondientemente amplia humanización del ente en total, es decir exactamente aquello que Nietzsche quiere evitar con todos los medios y de todas las maneras posibles.

¿Qué ocurre con esta objeción de que el pensamiento del eterno retorno lleva a una humanización del ente? Es evidente que sólo podremos dar una respuesta a esta pregunta cuando seamos capaces de ver todos sus aspectos y de pensar completamente el pensamiento mismo. Por otra parte, en el momento en que se encuentra nuestra consideración, en el que se trata de comprender las demostraciones dadas al pensamiento, y por lo tanto de comprenderlo a él mismo en lo que hace a su comprobación y a su verdad, resulta necesaria una discusión previa y de principio de esta objeción de humanización que amenaza con invalidarlo todo.

Toda concepción del ente, y especialmente del ente en su totalidad, está ya, en cuanto *concepción del* hombre, referida *al* hombre. Toda interpretación de una concepción de este tipo es un despliegue del modo en el que el hombre se encuentra en ella y toma posición frente a ella. Incluso todo mero dirigirse al ente con el lenguaje, todo nombrar el ente con la palabra, equivale ya a imponerle una construcción humana, a capturarlo en algo humano, desde el momento en que la palabra y el lenguaje caracterizan de modo eminente el ser hombre. Toda representación del ente en su totalidad, toda interpretación del mundo es, por lo tanto, inevitablemente una humanización.

Estas reflexiones son tan evidentes que quien las haya seguido aunque no sea más que de una manera superficial tendrá que ver que el hombre, con todo su representar, intuir y determinar el ente, se ve siempre empujado al callejón sin salida de su propia humanidad. Al más ingenuo se le muestra así de manera evidente cómo

todo representar humano proviene siempre de algún rincón de ese callejón sin salida, independientemente de que la representación del mundo surja del pensar de un gran y decisivo pensador, o de que sea el precipitado que se va aclarando progresivamente de las representaciones que se forman grupos, épocas, pueblos o familias de pueblos. Hegel ha elucidado esta situación con la ayuda de una demostrativa referencia a nuestro uso lingüístico que le da ocasión a un juego de palabras nada superficial ni forzado.

Todo nuestro representar e intuir tiene un carácter tal que con ellos siempre *mentamos* [*meinen*] algo, el ente. Pero en todo mentar, al mismo tiempo e inevitablemente, hago mío [*zum Meinigen*] lo mentado. Todo mentar, que en apariencia sólo se refiere al objeto mismo, se convierte en un tomar posesión y recoger lo mentado en el yo humano. Mentar es, simultáneamente: representar algo y hacer mío lo representado. Pero incluso cuando no es el «yo» singular el que mienta, cuando aparentemente no se impone como criterio el pensar de un individuo, incluso entonces el peligro de subjetividad sólo ha sido superado en apariencia. La humanización del ente en su totalidad no es aquí menor sino mayor, mayor no sólo por su extensión sino sobre todo por su modo, en la medida en que nadie ni siquiera sospecha que la haya, por lo que se genera la apariencia irrevocable de que no está en juego humanización alguna. Pero si a la intepretación del mundo le es inherente de modo ineludible la humanización, todo intento de deshumanizar esa humanización es estéril, ya que el intento de deshumanización es nuevamente un intento del hombre, o sea, finalmente una humanización elevada a la potencia.

Estas reflexiones, especialmente para todos aquellos que se encuentran por primera vez ante argumentaciones de este tipo o similares, poseen una irrebatible fuerza de convicción. En general llevan al hombre, siempre que no esquive de inmediato tales pensamientos y se salve huyendo a la «praxis» de la «vida», a una situación en la que sólo caben dos posibilidades: o bien uno duda y desespera de toda posibilidad de verdad y se toma todo como un juego de representaciones; o bien uno se decide, en un acto de fe, por *una* intepretación del mundo, siguiendo el principio de que una es mejor que ninguna, aunque esta una no pase de ser sólo una, aunque quizás pueda justificar su derecho en base a su éxito, su utilidad y la amplitud de su difusión.

Las actitudes esenciales frente a una humanización que se considera en sí misma insuperable, son, por lo tanto, las dos siguientes: o bien uno se acomoda a la situación y se mueve con la aparente superioridad de quien duda de todo, no se compromete con nada y quiere preservar su tranquilidad; o bien uno logra olvidar la humanización y con ello se la considera eliminada, consiguiendo de este modo su tranquilidad. Así pues, siempre que la objeción de la humanización se toma como algo insuperable se cae en la superficialidad, por mucha que sea la facilidad con que estas reflexiones se dan la apariencia de ser sumamente profundas y, sobre todo, «críticas». ¡Qué revelación se produjo hace dos décadas (1917) para todos los que no estaban familiarizados con el pensamiento real y su rica historia cuando Spengler creyó haber descubierto por primera vez que toda época y toda cultura tienen su visión del mundo! Y sin embargo no era más que una hábil e ingeniosa popularización de ideas y cuestiones que ya habían sido pensadas con mayor profundidad hacía tiempo —y en último lugar por parte de Nietzsche—, aunque de ninguna manera hubieran sido resueltas y no lo hayan sido hasta hoy. La razón de ello es tan simple como de peso y difícil de pensar.

En todos los argumentos *pro* y *contra* la humanización se cree saber de antemano qué es el hombre del que proviene ese palpable fenómeno. Se olvida plantear la pregunta que tiene que decidirse previamente para que la objeción de humanización sea justa y su refutación tenga un sentido. Hablar de humanización sin haber decidido, es decir, sin haber preguntado quién es el hombre, no es, en efecto, más que palabrerío, y lo seguirá siendo aunque se acuda para ilustrarlo a toda la historia universal y a las más antiguas culturas de la humanidad, que nadie está en condiciones de comprobar. O sea que para tratar la objeción de humanización, tanto su afirmación como su rechazo, de un modo que no sea superficial y sólo aparente hay que recoger en primer lugar la pregunta: ¿quién es el hombre? Hay hábiles literatos que, apenas se formuló la pregunta, se apoderaron inmediatamente de ella. Pero la pregunta está para ellos sólo en la forma de una proposición interrogativa en el título del libro; el preguntar mismo no se lleva a cabo; la respuesta dogmática ya está hace tiempo a buen recaudo. A ello no hay nada que objetar; únicamente no debería hacerse como si se *preguntara*. Porque la pregunta por quién es el hombre no es tan inofensiva ni es posible despacharla de la noche a la mañana; si han de mantenerse las posibilidades de

preguntar de la existencia, esta pregunta es la tarea futura de Europa en este siglo y en el próximo. Sólo puede encontrar respuesta en la configuración histórica ejemplar y determinante de pueblos singulares en competencia con otros.

¿Pero quién si no el hombre mismo se plantea y responde la pregunta de quién es el hombre? Ciertamente, ¿pero se sigue de ello que la determinación de la esencia del hombre es también una humanización de la esencia del hombre? Puede ser; incluso es necesariamente una humanización, en el sentido de que la determinación de la esencia del hombre es llevada a cabo por el hombre. Pero sigue abierta la pregunta de si la determinación de la esencia del hombre lo humaniza o lo deshumaniza. Cabe la posibilidad de que llevar a cabo la determinación de la esencia del hombre sea siempre y necesariamente una cosa del hombre y por lo tanto humana, pero que la determinación misma, su verdad, eleve al hombre más allá de sí mismo y por lo tanto lo *des*humanice, otorgando de este modo una esencia diferente también a la realización *humana* de la determinación esencial del hombre. La pregunta acerca de quién es el hombre tiene que experimentarse previamente como una pregunta necesaria [*nötig*], y para ello su necesidad [*Not*] tiene que irrumpir en el hombre con todo su poder y en todas sus formas. Aunque con el carácter de necesidad [*Notwendigkeit*] de esta pregunta no se llega a nada si antes de todo no se pregunta por aquello que la hace posible: ¿desde dónde y a partir de qué debe determinarse la esencia del hombre?

Ahora bien, tal como se opina desde hace mucho con diversas variantes, la esencia del hombre puede determinarse describiéndolo tal como se describe y desmembra un sapo o un conejo; como si estuviera establecido de inmediato que con el proceder de la biología pudiera jamás llegarse a saber qué es lo viviente, siendo que la ciencia biológica para dar su primer paso ya supone y anticipa lo que debe significar «vida» para ella. Pero la opinión que se ha anticipado es dejada simplemente atrás, se evita volver hacia ella, no sólo porque hay demasiado que hacer con los sapos y otros animales sino porque se tiene miedo de su propia opinión, miedo de que la ciencia pueda quebrantarse si se mira hacia atrás, pues en ese caso podría resultar que los supuestos tienen un carácter muy cuestionable [*fragwürdig*], en todas las ciencias sin excepción. ¡Cómo no habría de ser liberador para «la» ciencia que ahora haya que decirle, y por razones histórico-políticas necesarias, que el pueblo y el estado precisan re-

sultados, y resultados útiles! Bien, dirá la ciencia, pero necesitamos tranquilidad, y eso lo entiende cualquiera, y ya se tiene felizmente de nuevo la tranquilidad, es decir, se puede continuar con la misma inconsciencia filosófico-metafísica que desde hace medio siglo. Por ello la «ciencia» actual vive enseguida esa liberación a su manera; hoy se siente confirmada más que nunca en su necesidad, y con ello, concluye erróneamente, también en su esencia.

Quien en otros tiempos tuvo una vez la ocurrencia de decir que la ciencia sólo podía afirmar su esencia si la recuperaba desde un *preguntar* originario, tiene que aparecer en esta situación como un loco y un destructor de «la» ciencia; en efecto, preguntar por los fundamentos provoca un agotamiento interior y es un procedimiento para el que se encuentra disponible el efectivo nombre de «*nihilismo*». Pero este fantasma ya ha pasado, ahora hay tranquilidad y los estudiantes —se dice— quieren de nuevo trabajar. El filisteísmo general del espíritu puede volver a empezar. «La ciencia» no tiene la menor idea de que su pretensión de práctica inmediata no sólo no excluye la meditación filosófica sino que, por el contrario, en ese instante de sumo aprovechamiento práctico de la ciencia surge la suma necesidad de *meditación* sobre aquello que jamás puede evaluarse por su utilidad y provecho inmediato, aquello que lleva la inquietud suma a la existencia, inquietud no en el sentido de perturbación y confusión sino en el de despertar y mantenerse en vigilia, por oposición a la quietud de la somnolencia filosófica, que es el auténtico nihilismo. Pero sin lugar a dudas, si se calcula de acuerdo con la comodidad, resulta más fácil cerrar los ojos ante sí mismo y esquivar el peso de las preguntas, aunque más no sea con la excusa de que no se tiene tiempo para esas cosas.

Extraordinaria época del hombre en la que nos movemos desde hace décadas, un tiempo en el que no se tiene tiempo para la pregunta acerca de quién es el hombre. Con la descripción científica de los hombres actuales y pasados —ya sea de modo biológico o histórico, o de ambos, siguiendo la mezcla que hacen las «antropologías» que se han puesto de moda en las décadas pasadas— no puede llegar a saberse jamás quién es el hombre. Este saber tampoco puede provenir de una fe para la que todo saber es de antemano y necesariamente una necedad y algo «pagano». Este saber sólo surge de una originaria actitud cuestionante. La pregunta acerca de quién es el hombre tiene que insertarse allí donde empieza, según la más grose-

ra apariencia, la humanización de todo el ente, en el mero invocar y nombrar el ente por parte del hombre, en el *lenguaje*. Quizás ocurra que por medio del lenguaje el hombre no humanice en absoluto el ente, sino que, por el contrario, hasta ahora haya desconocido y mal interpretado de raíz la esencia del lenguaje mismo, y con ello su propia esencia y su proveniencia esencial. Pero con la pregunta por la esencia del lenguaje está ya planteada la pregunta por el ente en su totalidad, siempre que el lenguaje no sea la acumulación de palabras para designar cosas particulares ya conocidas, sino el *originario resonar de la verdad de un mundo.*

La pregunta acerca de quién es el hombre tiene que concernir, ya en su planteamiento, al hombre en y con sus referencias al ente en su totalidad, incluyendo también al ente en su totalidad en la pregunta. Pero se nos había dicho que el ente en su totalidad sólo recibe su interpretación por parte del hombre, y ahora resulta que el hombre mismo tiene que ser interpretado desde el ente en su totalidad. Aquí todo gira en círculo. Efectivamente. La cuestión es precisamente si se consigue, y de qué modo, tomarse en serio este círculo, en lugar de cerrar continuamente los ojos ante él.

Ahora bien, en la interpretación del mundo de acuerdo con el pensamiento del eterno retorno de lo mismo se muestra que, a través de la esencia de la eternidad como mediodía e instante, se anuncia una referencia al hombre, que allí aquel círculo desempeña su papel exigiendo que se piense al hombre desde el mundo y al mundo desde el hombre. Esto querría decir que el pensamiento del eterno retorno, si bien tiene la clara apariencia de una extrema humanización, es y quiere ser, sin embargo, lo contrario de la misma. También explicaría el hecho de que Nietzsche, basándose en la voluntad de deshumanizar la interpretación del mundo, se vea llevado a una voluntad de humanización suma, que por lo tanto ambas no se excluyen, sino que se requieren.

Pero esto querría decir que la doctrina nietzscheana del eterno retorno no tiene que medirse con cualquier criterio sino sólo desde su ley propia. Exigiría que nosotros reflexionemos previamente acerca de cuál es la pretensión y cuál la fuerza demostrativa de las demostraciones que Nietzsche ofrece para la doctrina del eterno retorno.

Todo esto no sería simplemente así, sino que efectivamente lo es.

La objeción de humanización, por muy evidente que sea y por más que pueda ser groseramente manipulada con facilidad por cual-

quiera, carece de validez y de fundamento en tanto no sea ella misma retrotraída al preguntar de la pregunta acerca de quién es el hombre, pregunta que ni siquiera puede ser planteada, y mucho menos respondida, sin la pregunta acerca de qué es el ente en su totalidad. *Esta pregunta, sin embargo, encierra en sí otra aún mas originaria, otra pregunta que ni Nietzsche ni la filosofía anterior a él jamás han desplegado o podido desplegar.*

La demostración nietzscheana de la doctrina del eterno retorno

Con el pensamiento del eterno retorno de lo mismo Nietzsche se mueve en el interior de la pregunta acerca de qué es el ente en su totalidad. Después de haber caracterizado esto en sentido nietzscheano, tanto en lo que hace a su campo como a su constitución, tenemos que seguir ahora las demostraciones con las que adjudica al ente en su totalidad la determinación del eterno retorno de lo mismo, dejando de lado ya la objeción de humanización, que entretanto ha resultado ella misma cuestionable. Evidentemente, todo depende de la fuerza demostrativa de estas pruebas. Por supuesto, de la *fuerza* demostrativa. Pero toda fuerza demostrativa carece de fuerza en tanto no se ha comprendido el tipo y la esencia de las demostraciones correspondientes. Y éstos, así como la posibilidad y necesidad de demostración que haya en cada caso, se determinan dependiendo del tipo de verdad que esté en cuestión. Una demostración puede ser en sí misma perfectamente concluyente, no poseer ningún error lógico-formal, y sin embargo no demostrar nada, no ser probatoria, porque no acomete el contexto veritativo allí determinante ni penetra en su interior. Una demostración de Dios, por ejemplo, puede estar construida con todos los medios de la lógica formal más estricta y sin embargo no demuestra nada, porque un Dios que aún tiene que hacerse demostrar su existencia es finalmente un Dios muy poco divino y la demostración de su existencia resulta a lo sumo una blasfemia. Se puede, para nombrar otro ejemplo que siempre vuelve a repetirse, tratar de demostrar el principio de causalidad experimentalmente, es decir por medio de la experiencia. Una demostración de este tipo es peor aún que el intento de negar la validez del

principio basándose en razones, o sinrazones, filosóficas, peor porque confunde de raíz todo pensar y preguntar en la medida en que un principio, por su esencia, no es nunca demostrable empíricamente. En todo caso, de la imposibilidad de demostrarlo el empirista deduce erróneamente: por lo tanto el principio no puede demostrarse de ningún modo. Toma sus demostraciones y su verdad por las únicas posibles; todo lo que le resulta inaccesible lo califica de superstición con la que «no puede hacerse nada»; como si lo más grande y más profundo no fuera aquello con lo que «nosotros» no podemos «hacer» nada, a no ser que con un pensar tal nos excluyamos definitivamente de ello. Hay demostraciones y demostraciones.

Respecto de las «demostraciones» que hace Nietzsche de su doctrina del eterno retorno, las exposiciones e interpretaciones que se han hecho hasta ahora han seguido sus propias palabras con un celo especial: «Todos hablan de mí, pero nadie piensa en mí». Nadie piensa a través del pensamiento de Nietzsche. Este pensar a través tiene sin duda la muy fatigosa peculiaridad de que jamás tiene éxito si el que piensa no se esfuerza por ir, no fuera, pero sí más allá del pensamiento que se trata de pensar, pues sólo así el pensar a través encuentra una salida y no se queda enredado en sí mismo.

En el caso de las demostraciones nietzscheanas del eterno retorno de lo mismo ha sido especialmente cómodo abandonar de inmediato el pensar sin comprometerse. Se dice: Nietzsche se extravió con sus demostraciones dentro de la física, a la que en primer lugar no comprendía lo suficiente y que, en segundo lugar, no pertenece a la filosofía. Nosotros, que somos muy listos, ya sabemos que con proposiciones y razones de la ciencia natural no pueden demostrarse doctrinas filosóficas. Pero, se agrega, debemos y estamos dispuestos a perdonarle este extravío por la ciencia natural, ya que también él tuvo, en el paso de la década de los setenta a la de los ochenta, su época positivista, en un momento en el que cualquiera que quisiera valer algo sostenía, con mayor o menor fortuna que Háckel y sus compañeros, una «cosmovisión científico-natural». En aquellas décadas de «liberalismo» surgió por primera vez la idea de una «cosmovisión»; de hecho, toda «cosmovisión», es en sí misma, *en cuanto tal*, liberal. Dejemos entonces como una curiosidad historiográfica esta escapada de Nietzsche a las ciencias naturales.

Es evidente que con una actitud así no puede contarse con que se piense a fondo el «pensamiento de los pensamientos» de Nietzsche.

Últimamente, sin embargo, hay también intentos por pensar a fondo las demostraciones de este pensamiento. La referencia a la conexión esencial entre «ser» y «tiempo» ha despertado la atención. Se plantea entonces la siguiente cuestión: si la doctrina nietzscheana del eterno retorno de lo mismo se refiere a la totalidad del mundo, o sea al ente en su totalidad —en cuyo lugar se dice, sin ninguna distinción, «el ser»— y si la eternidad y el retorno, en cuanto ruptura de pasado y futuro, deben tener que ver con el «tiempo», entonces es posible que la doctrina del eterno retorno de lo mismo tenga, a pesar de todo, alguna importancia, y que no debamos como hasta ahora que pasar por alto las demostraciones como proyectos fracasados. Así pues, se toman en serio las demostraciones. Incluso se muestra, empleando un aparato matemático, que, si se prescinde de algunos «errores», las demostraciones no son tan malas. Nietzsche habría llegado incluso a anticipar algunas ideas de la física actual; ¡y qué puede ser más grande para un hombre actual que su ciencia! Esta posición respecto de las «demostraciones» de Nietzsche, aparentemente más objetiva y afirmativa, es en realidad tan cuestionable como su opuesta; no es objetiva porque no acierta ni puede acertar con el objeto, con la «cosa» de que se trata. En efecto, tanto el rechazo de las demostraciones como su asentimiento comparten el mismo supuesto, que se trata de demostraciones «científico-naturales». Este prejuicio constituye el auténtico error que hace de antemano imposible toda comprensión y todo preguntar adecuado.

Resulta indispensable aclarar de modo suficiente el terreno, el punto de partida, la dirección y el ámbito del pensamiento de Nietzsche. Por otra parte, hay que saber que con ello sólo se ha realizado el trabajo preparatorio más urgente; en efecto, podría suceder que la forma en la que Nietzsche construye y presenta las demostraciones sólo sea una fachada, y que ésta pueda engañar acerca del auténtico movimiento «metafísico» del pensamiento. A ello se agrega además la circunstancia externa de que las notas de Nietzsche no están elaboradas de una manera unitariamente homogénea. Y sin embargo los pensamientos principales son claros y vuelven a aparecer recurrentemente, incluso más tarde, después de haber dejado atrás ya hace tiempo su época «positivista», en la que pretendidamente se habría extraviado en las ciencias naturales. Nos limitaremos ahora a caracterizar los pasos principales de su razonamiento.

El eterno retorno de lo mismo tiene que mostrarse como la determinación fundamental de la totalidad del mundo. Si, anticipán-

donos, queremos denominar de modo más preciso el tipo al que pertenece esta determinación fundamental del ente en su totalidad y distinguirla así respecto de otras, podemos decir: el eterno retorno de lo mismo tiene que mostrarse como el *modo* en el que *es* el ente en su totalidad. Esto sólo puede ocurrir mostrando que el modo *como es* el ente en su totalidad resulta necesariamente de lo que denominábamos la constitución de la totalidad del mundo. Esta constitución se muestra en las determinaciones que hemos enumerado. De esta manera, volveremos a ellas para observar si y cómo, en su conexión, muestran la necesidad del eterno retorno de lo mismo.

Del carácter general de la fuerza se desprende la finitud (el carácter cerrado) del mundo y de su devenir. De acuerdo con esta finitud del devenir, resulta imposible que el suceder universal continúe y se aleje hacia el infinito. Por lo tanto, el devenir del mundo tiene que volver sobre sí.

Ahora bien, el devenir del mundo transcurre en un tiempo sin fin (infinito), tanto hacia adelante como hacia atrás, tiempo que tiene un carácter real. Si el devenir finito que transcurre en ese tiempo infinito hubiera podido alcanzar una situación de equilibrio, en el sentido de una situación de estabilidad y quietud, ya la tendría que haber alcanzado hace mucho, pues las posibilidades del ente, finitas por su número y su tipo, tienen necesariamente que acabarse y que haberse acabado ya en un tiempo infinito. Puesto que no existe una situación de equilibrio tal en forma de un estado de quietud, esa situación no ha sido alcanzada nunca; es decir, aquí: no puede existir en absoluto. Por lo tanto, el devenir del mundo, al ser finito y al mismo tiempo volver sobre sí, es un devenir *constante,* es decir, eterno. Pero puesto que este devenir del mundo, en cuanto devenir finito, acontece constantemente en un tiempo infinito, y puesto que no acaba una vez que ha agotado sus posibilidades finitas, desde entonces ya tiene que haberse repetido, más aún, tiene que haberse repetido un infinidad de veces y seguirse repitiendo del mismo modo en el futuro. Dado que la totalidad del mundo es finita en cuanto a las formas de su devenir, pero a nosotros nos resulta prácticamente inconmensurable, las posibilidades de variación de su carácter general son sólo finitas, pero para nosotros tienen siempre la apariencia de infinitud, puesto que son inabarcables, y por lo tanto la apariencia de algo siempre nuevo. Y puesto que la conexión de efectos entre los procesos del devenir individuales, finitos por su número, es cerrada,

cada proceso, en su vuelta atrás, arrastra todo lo pasado, y, al actuar hacia adelante, simultáneamente lo empuja. Esto implica: todo proceso del devenir tiene que volver a traerse a sí mismo; él y todo lo demás retorna como lo mismo. El eterno retorno de la totalidad del proceso del devenir tiene que ser un retorno de lo mismo.

El retorno de lo mismo sólo sería imposible si simplemente pudiera evitarse. Esto supondría que el mundo en su totalidad se resistiera al retorno de lo mismo, y esto implicaría que existiera un propósito anticipado en ese sentido y que se fijara la correspondiente meta, es decir, que, a pesar de todo, se estableciera la meta última de impedir de alguna manera un retorno de lo mismo que es en sí mismo inevitable a causa de la finitud y la constancia del devenir dentro de un tiempo infinito. Pero suponer de este modo la posición de una *meta* va *en contra* de la constitución fundamental del mundo en su totalidad como un caos de la necesidad. Permanece, por lo tanto, lo que ya había resultado como algo necesario: el carácter del devenir, y esto quiere decir aquí al mismo tiempo el carácter del ser del mundo en su totalidad en cuanto eterno caos de la necesidad es el eterno retorno de lo mismo.

El proceder presuntamente científico-natural de la demostración. Filosofía y ciencia

Si volvemos la mirada a esta argumentación y nos preguntamos cómo se «demuestra» la proposición del eterno retorno de lo mismo, el proceso demostrativo se nos presenta del siguiente modo: de las proposiciones sobre la constitución de la totalidad del mundo se deduce como consecuencia necesaria la proposición del eterno retorno de lo mismo. Sin entrar ahora en la cuestión de qué tipo de «inferencia» realiza esta demostración, podemos ya tomar una decisión que seguirá siendo de importancia, aunque sólo sea en el modo de una aclaración de principio, para toda la meditación posterior.

Preguntamos: ¿Dejando de lado completamente la cuestión de su acierto y de su «bondad», es esta demostración una demostración «científico-natural»? ¿Qué tiene de «científico-natural»? Respuesta: absolutamente nada.

¿De qué se habla en la demostración misma y en la anterior serie de determinaciones concernientes a la esencia del mundo? De fuerza, finitud, falta de fin, igualdad, retorno, devenir, espacio, tiempo, caos, necesidad. Todo esto no tiene nada que ver con la «ciencia natural». Si se quisiera aquí tomar en consideración a la ciencia natural, habría que decir simplemente que supone, por cierto, determinaciones tales como devenir, espacio, tiempo, igualdad o retorno, y que tiene que suponerlas necesariamente, como algo que permanece eternamente sustraído al ámbito de su preguntar y a su forma de demostrar.

La ciencia natural usa necesariamente una cierta representación de la fuerza, el movimiento, el espacio y el tiempo, pero jamás puede decir qué son la fuerza, el movimiento, el espacio y el tiempo, porque no puede *preguntar* esto mientras siga siendo ciencia natural y no franquee de improviso el paso a la filosofía. El que toda ciencia en cuanto tal, es decir en cuanto la ciencia que es, le sean inaccesibles sus conceptos fundamentales está en conexión con el hecho de que ninguna ciencia puede decir algo sobre ella misma con sus propios medios científicos. Lo que sean las matemáticas no puede establecerse nunca matemáticamente; lo que sea la filología no se puede analizar nunca filológicamente; lo que sea la biología no puede decirse nunca biológicamente. Ya *como pregunta,* qué es una ciencia no es más una pregunta *científica.* En el instante en que se plantea la pregunta por la ciencia en general, es decir siempre al mismo tiempo por las posibles ciencias determinadas, el que se pregunta entra en un nuevo ámbito, con exigencias y formas demostrativas diferentes de las que se toman por usuales en las ciencias. £5 *el ámbito de la filosofía.* Éste no está adherido exteriormente a las ciencias ni añadido por encima de ellas, sino que se encuentra encerrado en el ámbito más interno de la ciencia misma, por lo que puede decirse: una simple ciencia sólo es científica, es decir un auténtico saber que vaya más allá de una mera técnica, en la medida en que es filosófica. Desde aquí puede apreciarse la magnitud del contrasentido y sin sentido que se halla en la pretensión de querer renovar presuntamente las «ciencias» y abolir al mismo tiempo la filosofía.

¿Qué quiere decir que una ciencia sea «filosófica»? No quiere decir que tome expresamente elementos de alguna «filosofía», que se apoye en ella, que remita a ella, que comparta sus usos lingüísticos y emplee sus conceptos. No quiere decir en absoluto que la «filosofía»

en cuanto filosofía, o sea en cuanto edificio doctrinal formado, en cuanto obra que se sostiene a sí misma, tenga que ser y pueda ser el basamento visible de la ciencia. El fundamento de la ciencia tiene que ser, por el contrario, lo que la filosofía, y sólo ella, expone y fundamenta: la cognoscible verdad del ente en cuanto tal. Que una ciencia sea filosófica quiere decir, por lo tanto, que se retrotrae a sabiendas, y por ende de modo interrogante, al ente en cuanto tal en su totalidad y pregunta por la verdad del ente; se *mueve* en el interior de las posiciones fundamentales respecto del ente y hace que éstas se vuelvan efectivas en su trabajo; la medida en que esto sucede no está dada de ningún modo por la cantidad, la frecuencia y la visibilidad con las que aparezcan conceptos y nombres filosóficos en los tratados científicos, sino por la seguridad, claridad y originariedad del preguntar y por la fuerza sustentadora que posea la voluntad *pensante*, que no se embriaga y satisface con los resultaados de la ciencia sino que los comprende siempre sólo como un medio y un lugar de tránsito.

Una ciencia, por lo tanto, puede volverse filosófica por dos vías:

1) por el pensar propio de una filosofía, de modo tal que su *ámbito*, no sus proposiciones y sus fórmulas, llegue un día a abordar el preguntar científico y lo conduzca gradualmente a transformar el horizonte visual de su trabajo orgánico;

2) desde la fuerza interrogativa interna de la ciencia misma, en la medida en que ésta, llevada por una originaria tendencia al saber, se vuelva con el pensamiento a sus propios orígenes, haciendo que se determine desde allí cada uno de los pasos que da su trabajo.

Por ello, entre el pensar filosófico y el investigar científico es posible un acuerdo profundo, sin necesidad de que se toquen en lo más mínimo externa e institucionalmente ni que se ocupen uno del otro. Entre un pensador y un investigador, a pesar de que haya una gran distancia entre sus modos y sus ámbitos de trabajo, puede existir la más absoluta confianza propia de una copertenencia interna y fructífera, una especie de *ser* uno con otro, que es más efectivo que la tantas veces invocada «colaboración» dentro de grupos organizados.

Asimismo, los impulsos creadores más poderosos sólo surgen de la claridad de un acuerdo que salva grandes distancias, porque allí la libertad, la diferencia y la peculiaridad del individuo pueden entrar en juego y explayarse, dando lugar a una auténtica fertilidad.

Por el contrario, es una experiencia vieja e irrefutable que las comunidades acordadas e instituidas con propósitos más o menos

específicos, así como la «colaboración» de diversas ciencias que surgen de criterios de utilidad, a la corta o a la larga se paralizan y se vacían y devastan a sí mismas internamente a causa de la excesiva cercanía, familiaridad y uniformidad de los participantes.

Por ello, cuando las ciencias, tanto las ciencias naturales *como* las del espíritu, que ya de por sí se han deslizado hacia la mera técnica, están sometidas a una carga tan inusual y a una utilización tan inmediata como se ha vuelto inevitable actualmente en nuestra situación de necesidad, esta carga sólo puede soportarse sin que sobrevenga una catástrofe si simultáneamente se disponen los mayores contrapesos en el interior de las ciencias, es decir si se vuelven filosóficas desde su misma raíz.

Precisamente porque se precisa en tal medida a la química y a la física, la filosofía no se ha vuelto superflua sino aún más necesaria —en un sentido más profundo de necesidad— que, por ejemplo, la química misma, porque ésta, dejada sola, se consume a sí misma; el hecho de que este proceso de posible devastación requiera diez o cien años y sólo entonces se vuelva visible a los ojos corrientes, carece de importancia para lo esencial *que se trata aquí de rechazar desde su base.*

Nietzsche no se extravió en las ciencias naturales; la ciencia natural de entonces se perdió de manera cuestionable en una cuestionable filosofía. La demostración de la doctrina del eterno retorno, por lo tanto, no está sometida en ningún momento al tribunal de la ciencia natural, ni siquiera cuando se aduce que «hechos» de la ciencia natural hablan en su contra; pues ¿qué son los «hechos» de la ciencia natural y toda ciencia sino determinados fenómenos interpretados de acuerdo con principios explícitos, implícitos o simplemente desconocidos de una metafísica, es decir de una doctrina del ente en su totalidad?

Por ello, para mantener alejada de la argumentación de Nietzsche la errónea interpretación científico-natural ni siquiera resulta necesario remitir a un simple hecho que se da en sus reflexiones: que nunca las limita a la región del conocimiento físico o de algún otro conocimiento científico-natural. Se refiere, por el contrario, a la totalidad del ente.

> «Todo ha retornado: Sirio y la araña y tu pensamiento en esta hora y este pensamiento tuyo de que todo retorna.» (XII, 62)

¿Desde cuándo «pensamientos» y «horas» son objetos de la física o de la biología?

El carácter de la «demostración» de la doctrina del eterno retorno

Con estas reflexiones no se ha decidido aún nada respecto del proceso demostrativo en cuanto inferencia, ni respecto del carácter del razonamiento en cuanto «demostración». Nos preguntamos ahora, con el único propósito de aclarar el pensamiento: ¿es este razonamiento una *demostración* en el sentido corriente de una *inferencia* en el interior de un conjunto de proposiciones? ¿Se formulan proposiciones sobre la esencia del mundo como premisas mayores de un raciocinio por medio del cual se infiere de ellas la proposición del eterno retorno?

A primera vista parece ser así. Nosotros mismos hemos presentado así el proceso demostrativo: partiendo de proposiciones acerca de la constitución del ente en su totalidad se sacaron conclusiones sobre el modo de ser de este ente, y así se infirió la necesidad del eterno retorno para el ente en su totalidad. ¿Pero qué nos da derecho a extraer sin más de esa forma de presentación, condicionada por otra parte por determinadas circunstancias históricas, el contenido y el tipo que corresponden al razonamiento filosófico? Podría decirse: si nos atenemos a la apariencia que ofrece lo que se escribe y se dice, las proposiciones y la ilación de las mismas son las mismas aquí y allá, en los textos científicos y en los textos filosóficos; quizás el «contenido» sea diferente, pero la «lógica», que es lo que aquí importa, es la misma. ¿O también la «lógica» de la filosofía es totalmente diferente? ¿No tiene acaso que ser totalmente diferente, y no sólo porque el pensar de la filosofía se refiere a algo que por su contenido difiere en algún respecto del objeto de las ciencias? Las ciencias tratan, por ejemplo, de la división de los átomos, de la herencia, de la formación de los precios, de Federico el Grande, del Código Penal, de ecuaciones diferenciales, de la *Antígona* de Sófocles; análogamente, la filosofía trata, por ejemplo, del eterno retorno; ¡otras cosas, otra lógica! Si fuera sólo *así*, la filosofía sólo sería una ciencia entre otras. Pero toda ciencia trata siempre sólo de *un* determinado ámbito del ente, y de éste en *un*

determinado respecto. La filosofía, en cambio, piensa el ente en su totalidad en un respecto en el que todos los demás están de antemano y necesariamente incluidos. La «lógica» de la filosofía, por lo tanto, no es sólo «también a su vez diferente» sino que es totalmente diferente. Para el pensar de la filosofía se requiere una actitud pensante totalmente diferente y, sobre todo, una distinta disposición a pensar. Por mucha agudeza que pongamos en la consideración de la lógica formal al exponer el proceso demostrativo, encontrándolo idéntico al corriente, estaremos pensando siempre de manera extrínseca y formal.

Para volver a nuestra pregunta por el carácter del razonamiento nietzscheano en las «demostraciones» de la doctrina del eterno retorno y formularla nuevamente: ¿Lo que se hace aquí es inferir la proposición del eterno retorno a partir de otras proposiciones formuladas previamente sobre la esencia del mundo? ¿No ocurre más bien que sólo gracias a la determinación de la totalidad del mundo como totalidad que retorna como lo mismo se vuelve visible la esencia del mundo *como* eterno caos de la necesidad? Si esto es así, la presunta demostración no es una demostración que pueda tener su fuerza en la coherencia y el carácter concluyente de los pasos de la inferencia. Lo que adopta la forma expositiva de una demostración sólo es el desvelamiento de las tesis que están co-puestas, y necesariamente co-puestas, en el proyecto del ente en su totalidad en dirección del ser como lo que retorna eternamente como lo mismo. Esta demostración sólo es entonces una referencia analítica al conjunto de lo que resulta puesto simultáneamente con el proyecto; en resumen, un *despliegue* del proyecto, pero nunca un cálculo del que resulte o una fundamentación del mismo.

Si con esta interpretación alcanzamos el núcleo del pensamiento nietzscheano en cuanto pensamiento metafísico, todo se vuelve más cuestionable aún. Poner la esencia del mundo en el carácter fundamental del eterno retorno de lo mismo, si este carácter no es deducido a partir de la totalidad del mundo sino previamente atribuido e impuesto a ella, resulta puramente arbitrario y, al mismo tiempo, el grado sumo de aquello que Nietzsche quería evitar, la humanización del ente. ¿No se ha mostrado que el origen del pensamiento del eterno retorno era la experiencia del instante en cuanto constituía la postura más humana respecto del tiempo? De este modo, Nietzsche no sólo traslada una experiencia humana al ente en su totalidad sino que, si quería evitar la humanización, actúa al mismo tiempo en contra de sí mismo. Visto en su conjunto, carece

de claridad respecto de su propio proceder en una cuestión decisiva, circunstancia no muy decorosa para un filósofo, y menos aún para un filósofo con tantas pretensiones como Nietzsche. ¿Podía no saber que estaba «proyectando su interpretación»?

Lo sabe y lo sabe demasiado bien, y mejor, es decir con más dolor y más honestidad que cualquier pensador anterior. Pues en la misma época en la que trata de pensar la esencia del mundo en el sentido del eterno retorno de lo mismo, ve con claridad cada vez mayor que el hombre siempre piensa desde «un rincón del mundo», desde un ángulo espacio-temporal: «No podemos ver más allá de nuestro ángulo» (*La gaya ciencia*, 374; 1887). El hombre es comprendido como «el que está en un ángulo» [*Ecken-steher*]. De este modo, la humanización de todo, el hecho de que todo lo que pueda llegar a ser accesible esté dentro del círculo visual determinado desde ese ángulo, queda expresado con claridad y reconocido como algo inevitable para todo pensar. Entonces resulta imposible la interpretación de la esencia del mundo como caos de la necesidad en el sentido en el que se la había planteado, es decir, como eliminación de toda humanización; o bien hay que conceder que se trata de una perspectiva y una visión que también proviene de un ángulo. Cualquiera que sea la decisión que se adopte en este caso, el propósito de apartar toda humanización al pensar la esencia del mundo y el reconocimiento de que el hombre está siempre en un ángulo se excluyen mutuamente. Si se considera que aquel propósito es realizable, el hombre tiene que captar la esencia del mundo desde una posición situada fuera de todo ángulo y tiene que poder adoptar, por lo tanto, algo así como el punto de vista de la falta de punto de vista.

Efectivamente, aún hoy hay estudiosos que se ocupan de filosofía y que consideran que la falta de punto de vista no es un punto de vista, siendo que sólo en cuanto tal puede ella ser lo que es. Podemos desentendernos de estos curiosos intentos por huir de la propia sombra, ya que su consideración no aporta nada a la cuestión. Sólo hay que tener en cuenta una cosa: este punto de vista de la falta de punto de vista opina que supera las unilateralidades y los prejuicios que afectaban hasta el momento a la filosofía y que siempre eran y son dependientes de un punto de vista. Pero en realidad no es una superación sino la consecuencia y la afirmación extrema, y por lo tanto el paso final, de esa opinión acerca de la filosofía que fija exteriormente a toda filosofía a puntos de vista que serían algo último e

irrebasable y trata después de equilibrar sus unilateralidades. Pero el carácter de punto de vista, en cuanto dote esencial e inevitable de toda filosofía, no perderá su presunta y temida nocividad y peligrosidad por el hecho de negarlo y desmentirlo, sino sólo si se lo piensa y concibe en referencia a su esencia originaria y a su necesidad, es decir si desde su raíz se plantea nuevamente y se responde la pregunta por la esencia de la verdad y de la existencia del hombre.

O bien se considera posible la exclusión de toda humanización, y entonces tiene que poder haber algo así como el punto de vista de la falta de punto de vista; o bien se reconoce al hombre en su esencia de estar en el ángulo, y entonces hay que renunciar a una captación no humanizadora de la totalidad del mundo. ¿Qué decisión toma Nietzsche ante esta disyuntiva, que difícilmente puede habérsele escapado puesto que sería *él* quien habría de contribuir en parte a desarrollarla? Se decide a favor de las dos opciones, tanto de la voluntad de deshumanización del ente en su totalidad como de la voluntad de tomarse en serio la esencia del hombre como un «estar en el ángulo». Nietzsche se decide en favor de la unión de ambas voluntades. Exige al mismo tiempo la suprema humanización del ente y la extrema naturalización del hombre. Sólo quien penetra hasta esta voluntad pensante de Nietzsche tiene alguna idea de su filosofía. Pero si la cuestión se plantea así, se vuelve tanto más decisivo cuál sea el ángulo desde el que el hombre ve y desde dónde se determine el lugar de tal ángulo. También se vuelve decisivo cuán lejos se ponga el horizonte de la posible deshumanización del ente en su totalidad; y se vuelve totalmente decisivo si y cómo esa visión dirigida al ente en su totalidad dice algo fundamental en la determinación topológica del ángulo en el que, necesariamente, se sitúa el hombre.

Aunque Nietzsche no elevó estas conexiones al rango de saber de modo tan explícito y con esta conceptualización, su voluntad pensante más íntima, tal como podemos comprobarlo restrospectivamente, se movió en ellas durante un trecho de su camino. Desde un comienzo, al exponer su pensamiento fundamental hemos visto que no es posible separar lo dos elementos que hay que pensar: la totalidad del mundo y el pensar del pensador. Ahora comprendemos con más claridad a qué se refiere y qué quiere decir esta inseparabilidad: es la necesaria referencia del hombre, en cuanto ente con un lugar de estancia en medio del ente en su totalidad, a éste mismo. Pensamos esta relación fundamental en el planteamiento decisivo del ser-hom-

bre en general, de modo tal que decimos: el ser del hombre —y por lo que sabemos, *sólo* del hombre— se funda en el ser-ahí [*Dasein*]; el ahí es el posible lugar para el en cada caso necesario lugar de estancia de su ser. Simultáneamente, de esta conexión esencial extraemos lo siguiente: la humanización se vuelve tanto más inesencial como amenaza de la verdad cuanto más originariamente ocupe el hombre el lugar de estancia de un ángulo esencial, es decir, en la medida en que reconozca como tal y funde el ser-ahí. Pero el carácter esencial del ángulo se determina por la originariedad y amplitud con la que se experimente y comprenda el ente en su totalidad de acuerdo con el único respecto decisivo, o sea, de acuerdo con el ser.

Esta reflexión muestra que, al pensar el pensamiento más grave, aquello *que* es pensado no puede separarse de *cómo* es pensado, que el qué está determinado por el cómo, y que también, inversamente, el cómo está determinado por el qué. De aquí podemos inferir ya lo desencaminado que resulta representarse las demostraciones del eterno retorno como pruebas de carácter físico o matemático. Lo que aquí signifique y pueda significar demostración tiene que determinarse exclusivamente a partir de la esencia propia de este pensamiento de los pensamientos.

Sobre la base de la esencial inseparabilidad del cómo del pensar y el qué de lo que debe pensarse, se ha tomado asimismo una importante decisión en otro respecto. La distinción entre un contenido doctrinal «teórico» del pensamiento y su efecto «práctico» resulta de antemano imposible. Este pensamiento no admite ni que se lo piense «teóricamente», ni que se lo aplique «prácticamente». Lo primero, porque el pensar del pensamiento exige que el hombre, no sólo en cuanto actúa prácticamente sino en general en cuanto ente, penetre en el ejercicio del pensar mismo, se determine a sí y determine su ángulo desde lo pensado, simultáneamente y no sólo con posterioridad. Hasta tanto no tenga lugar esta determinación, el pensamiento continúa siendo impensable e impensado, y no hay agudeza alguna que ayude a dar el más mínimo paso adelante. Pero también una aplicación «práctica» es imposible, porque se ha vuelto siempre ya superflua en el instante en que es pensado el pensamiento.

El pensamiento del eterno retorno corno creencia

Si al hacer la reseña de los fragmentos no publicados por Nietzsche nos atenemos, a pesar de todo, a la forma en la que los han distribuido los primeros editores de la obra postuma y pasamos ahora a la sección segunda, que lleva por título «Efecto de la doctrina sobre la humanidad», lo hacemos sólo para mostrar que en los textos en cuestión se habla de otra cosa, más allá del «efecto» sobre la humanidad. Incluso allí donde Nietzsche tiene en vista algo de ese tipo, tenemos que elucidar su pensamiento desde sus *propias* concepciones básicas y no partiendo de las vagas representaciones que resultan de la distinción aparentemente evidente entre «exposición» y «efecto» de la doctrina. Cuán cuestionable resulta el punto de vista adoptado por los editores para la división se muestra ya en el hecho de que los fragmentos 113 y 114 de la sección primera podrían figurar igualmente, e incluso con mayor derecho, en la sección segunda dedicada al «efecto»; no sin razón, ciertamente, han quedado al final de la primera («Exposición y fundamentación de la doctrina»). En el siguiente comentario destacaremos los principales puntos de vista que aclaran esencialmente lo dicho por Nietzsche. Este destacar está lejos de ser, sin embargo, una interpretación suficiente.

Con los números 115 a 132 se recogen fragmentos en los que el «contenido» del pensamiento del eterno retorno pasa aparentemente a un segundo plano. Pero lo que aquí aparece en su lugar no es tanto el «efecto» del pensamiento como el carácter del pensamiento mismo; éste consiste en su referencia esencial a lo pensado. El «pensar» de este pensamiento no debe tomarse como un vehículo que se necesita para llevar a cabo el pensamiento y que quedaría siempre fuera de y sólo junto a lo alcanzado, es decir el pensamiento, tal como, por ejemplo, se puede ir en bicicleta al *Kaiserstuhl*, en cuyo caso algo así como una «bicicleta» no tiene absolutamente nada que ver con algo así como el «*Kaiserstuhl*». Esta indiferencia que se da entre la bicicleta y el *Kaiserstuhl* no existe entre el pensar el pensamiento del eterno retorno y lo en él pensado y experimentado.

La caracterización más importante del pensamiento del eterno retorno de lo mismo que se nos aparece en estas notas es la de una «*creencia*».

«Este pensamiento y creencia es un grave peso que ejerce una presión sobre ti junto con todos los demás pesos, y más aún que ellos.» (n. 117)

«La historia futura: *este* pensamiento triunfará cada vez más, y los que no crean en él, finalmente, por su naturaleza, tendrán que *extinguirse.*» (n. 121)

«Esta doctrina es clemente con los que no creen en ella, no tiene infiernos ni amenazas. El que no cree tiene una *vida fugaz* en su conciencia.» (n. 128)

La denominación del pensamiento como «creencia» ha conducido presumiblemente a la opinión corriente de que la doctrina del eterno retorno es una profesión de fe personal y religiosa de Nietzsche que carece de significación para el contenido «objetivo» de su filosofía y que por lo tanto debería eliminarse de ella, sobre todo teniendo en cuenta que se trata de todos modos de un pensamiento incómodo para pensar y que no se puede colocar en ninguno de los casilleros disponibles de los conceptos usuales. Esta opinión, que destruye toda comprensión de la auténtica filosofía de Nietzsche, resulta apoyada además por el hecho de que él mismo habla en ocasiones de «religión» en estas notas.

«Este pensamiento contiene más que todas las religiones, que despreciaban esta vida por ser fugaz y enseñaban a mirar hacia otra vida indeterminada.» (n. 124)

Indiscutiblemente, el pensamiento está puesto aquí en relación con el contenido de determinadas religiones, de religiones que rebajan la vida de este mundo y ponen como medida la vida del más allá. Se podría entonces tener la tentación de decir: el pensamiento del eterno retorno de lo mismo es la expresión de esa religión suya, puramente «de este mundo», y es por lo tanto religioso, y no filosófico.

«¡Guardémonos de enseñar una doctrina así como una imprevista religión!»... «¡Para el pensamiento más potente se precisan muchos milenios; durante *mucho, mucho* tiempo tiene que ser pequeño e impotente!» (n. 130)

Evidentemente, al pensamiento del eterno retorno no se le niega aquí el carácter de una religión como tal sino sólo el de una «imprevista» religión, con lo que se le atribuye el de una religión en general. Y como para disipar toda duda a este respecto, la frase final del fragmento final, 132, dice así:

> «Él [el pensamiento del eterno retorno] deberá ser la religión de las almas más libres, más alegres y más sublimes, ¡una deliciosa pradera entre el hielo dorado y el cielo puro!»

Pero esta frase, que parece arrancar el pensamiento del eterno retorno de la filosofía y entregarlo totalmente a la religión, amenazando de este modo con aniquilar de un solo golpe todo nuestro esfuerzo, hace exactamente lo contrario. Pues dice: no debemos colocar el pensamiento y la doctrina en una especie de las religiones y formas religiosas usuales, sino que él mismo determina desde sí de modo nuevo la esencia de la religión; él deberá decir qué religión habrá en el futuro para qué tipo de hombres, cómo se deberá determinar la relación con el Dios y cómo se deberá determinar éste mismo.

De acuerdo, podría replicarse, pero en cualquier caso se trata de religión —por algo se habla del pensamiento como de una creencia— y no de filosofía. Pero ¿qué quiere decir aquí «filosofía»? Así como no debemos poner como criterio de medida un concepto corriente de «religión», tampoco podemos poner un concepto cualquiera de «filosofía». También en este caso tenemos que determinar la esencia de la filosofía desde *su* pensar y desde *sus* pensamientos. Finalmente, el pensar de ese pensamiento es de un tipo tal que Nietzsche puede, y no sólo puede sino que incluso tiene que designarlo como una «creencia». Pero resta entonces una exigencia, evidente y sin embargo no cumplida, la de observar de qué modo concibe Nietzsche mismo la esencia del creer. Ciertamente, creer no quiere decir aquí para él aceptar una doctrina revelada en la Escritura y proclamada por una autoridad eclesiástica. Creer tampoco es para él la confianza del individuo en la gracia justificadora del Dios cristiano.

¿Qué quiere decir «creer», de acuerdo con su concepto formal y aún indeterminado respecto de sus conformaciones particulares? Nietzsche caracteriza la esencia del creer con las siguientes palabras:

«¿Qué es una *creencia*? ¿Cómo surge? Toda creencia es un *tener-por-verdadero*.» *(La voluntad de poder,* n. 15; 1887)

De aquí consideraremos ahora sólo una cosa, pero la más importante: creer significa tomar algo representado por verdadero, y con ello quiere decir al mismo tiempo atenerse a lo verdadero y mantenerse en él. En el creer se encuentra no sólo la referencia a lo creído sino, ante todo, la referencia a aquel que cree. Tener-por-verdadero es tenerse en lo verdadero, y por lo tanto un tenerse [*Sichhalten*] en el doble sentido de tener un sostén [*Halt*] y de mantener una actitud [*Haltung*]. Este tenerse recibe su determinación de aquello que es puesto como verdadero. Aquí resultará esencial el modo en el que se comprenda en general la verdad de lo verdadero y qué relación entre lo verdadero y el tenerse en él resulte de ese concepto de verdad. Si el tenerse en la verdad es un modo de la vida humana, sólo puede decidirse sobre la esencia del creer, y en especial sobre el concepto nietzscheano de creencia, si está clara su concepción de la verdad como tal y la relación de ésta con la «vida», es decir, para Nietzsche, con el ente en su totalidad. Por lo tanto, sin comprender suficientemente la concepción que tiene Nietzsche del creer, difícilmente nos atreveríamos a decir qué significa para él la palabra «religión» cuando llama a su pensamiento más grave «la religión de las almas más libres, más alegres y más sublimes». Tampoco debemos comprender la libertad que aquí se menciona, o la «alegría», o lo «sublime», de acuerdo con nuestras representaciones casuales y corrientes.

No obstante, tenemos que renunciar a desarrollar aquí detalladamente el concepto nietzscheano de la «verdad» y del tenerse en ella y en lo verdadero, es decir su concepto de creencia, e incluso a exponer su concepción de la relación entre «religión» y «filosofía». A pesar de ello, con el objeto de tener en el propio Nietzsche un punto de apoyo para la interpretación en el contexto que nos ocupa, citaremos a modo de ayuda algunas sentencias que tienen su origen en la época del *Zaratustra* (1882-1884).

Concebimos el creer en el sentido del tener-por-verdadero como el tenerse en lo verdadero; el tenerse y la actitud que le coresponde llevarán a cabo lo anterior de una manera tanto más auténtica cuanto más originariamente se determinen a partir de la actitud y menos exclusivamente a partir del sostén, cuanto más esencialmente se vuelvan sobre sí mismas y menos se apoyen simplemente, volviéndose así

dependientes del soporte. En esta dirección hace Nietzsche una advertencia a todos «los que se mantienen en pie por sí mismos» [*Selbständige*: independientes]. La advertencia dice en primer lugar en qué consiste el mantenerse en pie por sí mismo, y por lo tanto la actitud.

> «Vosotros, que os mantenéis en pie por vosotros mismos, tenéis que aprender a poneros de pie vosotros mismos, o si no caeréis.» (XII, 250, n. 67)

Si la actitud es *sólo* una consecuencia de un sostén agregado y puesto debajo, no es una actitud, porque ésta sólo *tiene* si y en tanto que es capaz de ponerse en pie a sí misma, mientras que aquélla, simplemente apoyada en su sostén, se quiebra apenas se le retira éste.

«"Ya no creo en nada", éste es el modo de pensar correcto de un hombre *creador*» (XII, 250, 68). ¿Qué quiere decir «ya no creo en nada»? En general, esta sentencia es tomada como testimonio de «escepticismo absoluto» y «nihilismo», de duda y desesperación respecto de todo conocimiento y todo orden, y por lo tanto como un signo de huida ante toda decisión y toma de posición, como expresión de esa actitud negativa para la cual ya nada vale la pena. Pero aquí, no creer y no-tener-por-verdadero significan otra cosa, significan no recoger directamente y sin más lo previamente dado, rehuyendo así toda inquietud y cerrando los ojos ante la propia comodidad bajo la apariencia de una supuesta decisión.

¿Qué es lo verdadero, según la concepción de Nietzsche? Es lo *fijado* en el continuo flujo y cambio de lo que deviene, lo fijado a lo que los hombres tienen que —y también quieren— mantenerse fijos, lo fijo con lo que trazan un límite a todo preguntar y a toda nueva inquietud y alteración; de este modo consigue el hombre consistencia para su propia vida, aunque sea la consistencia de lo usual y dominable, como protección ante cualquier inquietud y como consuelo de su quietud.

Por consiguiente, creer significa para Nietzsche: fijar el embate siempre cambiante de lo que sale al encuentro en determinadas representaciones conductoras de lo que es consistente y ordenado y, en esta referencia al fijar y desde la referencia a lo fijado, fijarse a sí mismo. De acuerdo con este concepto de creencia en el sentido de un fijarse a sí mismo en lo fijado, concepto que Nietzsche toma

siempre como base, la frase «ya no creo en nada» expresa lo contrario de la duda y la incapacidad de decidirse y actuar. Quiere decir: no quiero inmovilizar «la vida» en *una* posibilidad y *una* forma, sino que, por el contrario, quiero dejarle y acordarle su más íntimo derecho al devenir en la medida en que le pro-yecto y le pre-figuro posibilidades nuevas y más elevadas, llevándola de este modo más allá de sí. Por eso, el creador es necesariamente un no creyente, tomando el creer en el mencionado sentido de inmovilizar. El creador es, al mismo tiempo, un destructor respecto de lo que se ha endurecido y ha quedado rígido. Pero lo es sólo porque previamente y ante todo le ha comunicado a la vida una nueva posibilidad como su ley más elevada. Así dice el fragmento siguiente, el n. 69 (XII, 250): «Todo crear es comunicar. El hombre del conocimiento, el creador, el amante, son *uno*».

El crear como comunicar, es importante aquí prestar oídos de la manera precisa. Todo crear es comunicar [*Mit-teilen*: com-partir] esto implica que el crear funda, establece o, como dice Hölderlin, instituye en sí mismo nuevas posibilidades del ser. El crear comparte y reparte un nuevo ser al ente tal como ha sido hasta el momento. El crear como tal, y no sólo su aprovechamiento, es un regalar. Por eso, el auténtico crear no tiene la necesidad, no tiene ni siquiera la posibilidad interna de preguntarse aún si y cómo puede ser aplicado o puesto al servicio de algo. Sólo allí donde no se encuentra ya ninguna huella de fuerza y de criterios creadores y se impone la mera industria de la imitación, allí donde con una creación nada puede com-partirse porque el crear simplemente falta, allí, con posterioridad o, mejor, ya de antemano, tiene que anunciarse y preconizarse un fin respecto del cual puedan calcularse los productos.

Crear es com-partir, el servicio más auténtico, por más reservado, que pueda pensarse. Por eso, el auténtico crear se halla también lo más lejos posible del peligro de convertirse jamás en un fin para sí mismo, no tiene necesidad de defenderse contra esa incomprensión; sólo lo que no tiene más que la mera apariencia de creación precisa afirmar continua y ruidosamente que no es un fin en sí mismo sino que presta un servicio.

Pero el crear puede aparecer también bajo otro aspecto, no menos funesto. La esencial falta de necesidad de la creación de que se le agregue posteriormente una finalidad puede tomar la apariencia de un mero juego sin finalidad, de *l'art pour l'art*, lo que está tan alejado

como la forma antes mencionada de un auténtico crear en el sentido de com-partir. En conjunto, se desprende de esto que la creación y lo creado son siempre difíciles de desplegar y de reconocer. Y es bueno que así sea, pues en ello radica la mayor protección para conservarse como algo imposible de perder.

Desde la época de su gran pensamiento, Nietzsche vuelve a hablar siempre y con giros siempre nuevos de la trinidad formada por el conocer, el crear y el amar. Al amar lo concibe y lo nombra con frecuencia en términos de donar y de aquel que dona; en lugar del que conoce también le place hablar del que «enseña». Pero si, tal como lo hace Nietzsche con frecuencia, en el lugar del que conoce ponemos al filósofo, en el del que crea al artista y en el del que ama al santo, resulta que, de acuerdo con la sentencia citada, el filósofo, el artista y el santo son *uno*. Sin embargo, Nietzsche no mezcla y confunde lo que hasta entonces se había designado con esos conceptos, sino que busca la figura de un hombre que, en la transformada unidad de esa alterada tríada, sea al mismo tiempo el que conoce, el que crea y el que dona. Este hombre futuro es el propiamente dominante, el que se ha vuelto señor del último hombre, de manera tal que éste desaparece. Esto significa que el dominador no se comprenderá ya por oposición a él, lo que todavía sigue sucediendo mientras el hombre futuro tenga que comprenderse partiendo del último hombre, como super-hombre, es decir como transición. El que domina, esa unidad del que conoce, el que crea y el que ama, es, desde su fundamento más propio, algo totalmente diferente. Pero para que este hombre nuevo, determinante, pueda llegar a ser, es necesario que las figuras del que conoce, el que crea y el que dona estén ya preparadas en la nueva dirección que lleva a su transformación y su unificación. Esto lo expresa Nietzsche en una ocasión diciendo: «El que dona, el que crea, el que enseña, son preludios del hombre que domina» (Notas complementarias a *Así habló Zaratustra*, 1882-1886; XII, 363).

Bajo la nueva luz que arroja esta perspectiva tenemos que comprender sentencias como la siguiente, que figura a continuación de la n. 69, antes citada, con el número 70 (XII, 250):

> «"Hombre religioso", "bufón", "genio", "criminal", "tirano" son malas denominaciones y particularidades que ocupan el lugar de algo innombrable.»

Si la representación «hombre religioso» está clasificada de esta manera por Nietzsche, tenemos que pensar con precaución y exactitud en el caso de que tildemos al pensamiento del eterno retorno de «religioso», con la finalidad de expulsarlo de su «conocer» y de su «doctrina». Con sólo seguir estas indicaciones, obligadamente escasas y apenas comentadas, debería serle evidente a quien reflexione en qué medida un proceder tal se ridiculiza a sí mismo sin siquiera saberlo. Precisamente porque el pensar del pensamiento más grave se vuelve el conocimiento supremo, resulta ser en sí mismo un crear y, en cuanto crear, un comunicar, donar, amar, y por lo tanto la figura fundamental de lo sagrado y lo «religioso». Pero Nietzsche no designa a este pensar del pensamiento más grave como creencia porque sea, en cuanto amor creador, sagrado y religioso, sino porque *en cuanto pensar* del ente en su totalidad fija el ente mismo en un proyecto de ser. El carácter de creencia de este pensamiento no surge en primer lugar de su carácter religioso sino de su carácter de pensar, en la medida en que el pensar, en cuanto representa relación y copertenencia, siempre establece y se refiere a algo consistente [*ein Beständiges*].

El pensar del pensamiento más grave es un creer, el tenerse en lo verdadero. Verdad quiere decir siempre para Nietzsche lo verdadero, y esto significa para él: el ente, aquello que queda fijado como algo consistente, de manera tal que el ser viviente asegura su existencia consistente [*Bestand*] en el círculo de lo así fijado y por intermedio de ello. El creer, en cuanto fijar, es aseguramiento de la existencia consistente.

El pensamiento del eterno retorno de lo *mismo fija cómo es* la esencia del mundo en cuanto caos de la necesidad del constante devenir. El pensar de ese pensamiento se tiene en el ente en su totalidad de modo tal que para él el eterno retorno de lo mismo vale como el ser que determina a todo ente. Puesto que esto verdadero se refiere al ente en su totalidad, su realidad no puede nunca ser comprobada y demostrada al individuo directamente por medio de hechos. Al ente en su totalidad sólo podemos llegar por medio de un salto que consiste en ejercer, acompañar o reactualizar el ejercicio de aquel proyecto, y nunca avanzando a tientas a lo largo de la cadena de hechos particulares y conexiones de hechos ordenados en serie siguiendo el hechizo de la relación causa-efecto. En consecuencia, lo pensado en este pensamiento no está nunca dado como algo real individual que esté allí delante, sino que es siempre sólo una posibilidad.

¿Pero no pierde con esto el pensamiento todo su peso? ¿Al conceder que lo pensado sólo es una posibilidad, no deja el propio Nietzsche de ser serio y de tomar en serio el pensamiento? De ninguna manera; con ello se pone de manifiesto que el tenerse en el pensamiento es parte esencial de su verdad, que el sostén se determina desde la actitud y no a la inversa. Nietzsche hace una clara referencia en este sentido cuando dice en el n. 119 (XII, 65):

> «¡También el *pensamiento de una posibilidad* puede sacudirnos y transformarnos, y no sólo las sensaciones o determinadas expectativas! ¡Véase el efecto que ha tenido la *posibilidad* de la condena eterna!»

Desde aquí reconocemos asimismo que aquella forma en la que Nietzsche comunica por primera vez el pensamiento en *La gaya ciencia* por medio del demonio, aquella forma cuestionante, que abre una posibilidad —«¿Y si..?»— no es casual, sino que ese modo de pensar cuestionante se corresponde de la manera más íntima con lo aquí pensado. La posibilidad por la que se pregunta y que tiene que ser interrogada en profundidad es, en cuanto posibilidad, más poderosa que cualquier realidad y cualquier hecho. Lo posible genera nuevas posibilidades, algo posible hace, en cuanto tal, que salgan a la luz junto a él necesariamente otras posibilidades. Lo posible de un pensamiento nos pone en la posibilidad de pensarlo de tal o cual manera, de tenernos en él de este u otro modo. Pensar verdaderamente a fondo una posibilidad, es decir pensarla con todas sus consecuencias, quiere decir ya decidirse, aunque la decisión sólo consista en que nos retiremos de la posibilidad y nos cerremos a ella.

Puesto que, en conformidad con toda la historia del hombre en occidente hasta el momento y en conformidad con la interpretación del ente que la sostiene, estamos demasiado acostumbrados a pensar, es decir, a interpretar, exclusivamente desde lo real (presencia, οὐσία), no estamos aún preparados y somos torpes y mezquinos para el pensar de la posibilidad, que es siempre un pensar creador. Pero en la medida en que en el pensamiento del eterno retorno se trata de tenerse de tal o cual manera en la totalidad del ente, de ello resultan posibilidades de decisión y de escisión respecto de la existencia del hombre. El pensamiento, dice Nietzsche, contiene «la posibilidad de determinar y ordenar de manera nueva a los individuos en cuanto a sus afectos» (n.

118). Para poder extraer todo el contenido de esta frase tenemos que saber que según Nietzsche es desde los afectos y las pulsiones desde donde se determina en cada caso la perspectiva desde la que el hombre ve el mundo; con la perspectiva se determina el ángulo de aquel «que está en un ángulo», del «hombre».

A la luz del pensamiento del eterno retorno tiene que decidirse quién tiene la fuerza y el temple de ánimo de tenerse en la verdad y quién no. Los que no «creen» en él son los «fugaces». Con esta expresión Nietzsche se refiere a dos cosas. Por un lado, los fugaces están huyendo continuamente de las largas y grandes perspectivas que exigen saber esperar. Quieren tener la felicidad más inmediata a su alcance y encontrar pronto su bienestar en ella. En cuanto tales, son también fugaces en otro sentido: carecen de existencia consistente, son algo pasajero, que no deja nada, no funda ni instituye nada. Los otros, los que no son fugaces, son «los hombres con almas eternas y eterno devenir y futuras fatigas». También podríamos decir: los hombres que portan en sí muchísimo tiempo y cuya vida se extiende hacia tiempos lejanos, que son independientes de la duración efectiva de su vida. Dicho de otro modo: los hombres fugaces son los menos idóneos para ser los verdaderos hombres de transición, a pesar de que la apariencia diga lo contrario, ya que «transición» implica desaparecer. Los fugaces, los que no piensan ni pueden pensar el pensamiento,

> «por su propia naturaleza tienen finalmente que *extinguirse*.
>
> Sólo *queda* quien considere que su existencia es apta para repetirse eternamente: ¡pero entre *éstos* es posible un estado al que no ha llegado aún ningún utopista!» (n. 121)
>
> «El que no cree tiene una vida *fugaz* en su conciencia.» (n. 128)

El pensamiento no tiene «efecto» en el sentido de que deje ciertas consecuencias en épocas posteriores, sino que, al ser pensado, al colocarse el que lo piensa en esa verdad del ente en su totalidad, al *ser* los que así piensan, se transforma ya el ente en su totalidad.

> «A partir del instante en el que aparece este pensamiento, todos los colores cambian y hay una *historia* diferente.» (n. 120; cfr. n. 114)

El pensamiento más grave es comprendido aquí como el pensamiento que trae una historia diferente; no surgen simplemente otras situaciones, sino que se vuelve diferente el modo mismo del acontecer, del actuar y del crear. El color, la vista, el aspecto, la presencia, el ser se transforman. El «amarillo profundo» y el «rojo abrasador» salen a la luz.

¿Pero no es éste el momento de plantear finalmente una cuestión que hace que todo, que la esencia misma de este pensamiento, se diluya como una construcción etérea? Si todo es necesario, el mundo, el caos de la necesidad, si todo retorna tal como era, entonces todo pensar y planear se vuelven superfluos, o más aún, de antemano imposibles, todo pasa así como pasa; entonces todo es indiferente y el pensamiento, en lugar de ser un grave peso, nos quita todo el peso y la gravedad de decidir y actuar y todo el sentido de planear y querer, nos ata al curso necesario, que discurre por sí solo de un eterno transcurrir circular, nos abre al mismo tiempo todas las vías que conducen a cualquier cosa arbitraria y carente de ley, y finalmente nos hunde en la pura inacción y en un estado en el que todo se escurre de las manos. Además, este pensamiento no sería un «nuevo» peso sino uno muy viejo, el del fatalismo que hizo encallar a la historia oriental.

El pensamiento del eterno retorno y la libertad

Al reflexionar sobre esto nos encontramos, sin embargo, con una *pregunta*. De hecho, desconoceríamos lo más grave que hay en el pensamiento más grave, si la tomáramos demasiado a la ligera, es decir si nos enfrentáramos a ella de un modo sólo dialéctico y formal. En lugar de llevarnos a las supremas y más extremas decisiones, el pensamiento, según parece, nos hunde en la vacía indiferencia. Pero precisamente esto, que junto con la verdad propia de este pensamiento habite en tal cercanía la apariencia de su más completo opuesto, señala que lo que se trata de pensar es un auténtico pensamiento filosófico. Sólo hace falta una pequeña reflexión y un breve recuerdo para ver surgir inmediatamente aquella antigua cuestión a la que parecer remitir la dificultad que ahora surge: todo ente, en cuanto totalidad y en cuanto plenitud de las particularidades que forman sus respectivas secuencias, está firmemente adherido al fé-

rreo anillo del eterno retorno de la misma situación de conjunto. Lo que aparece ahora y lo que aparecerá en el futuro no es más que un retorno, y un retorno inalterablemente predeterminado y necesario. ¿Qué puede aún significar, en ese anillo, actuar, planear, tomar una resolución, en una palabra, la «*libertad*»? *En* este anillo de la necesidad, la libertad es tan superflua como imposible. Pero con ello se reniega de la esencia del hombre, y se niega incluso la posibilidad de su esencia. Si ésta, a pesar de todo, tiene que seguir existiendo, resulta totalmente oscuro de qué modo podría ocurrir.

Evidentemente, el pensamiento del eterno retorno de lo mismo remite a la pregunta por la relación entre necesidad y libertad. De ello se desprende que ese pensamiento no puede ser, como pretende Nietzsche, el pensamiento de los pensamientos. Pero si el pensamiento del eterno retorno pertenece al ámbito de la cuestión de la relación entre necesidad y libertad, entonces también se ha decidido ya por principio acerca de su posible verdad. En efecto, se señalará que la cuestión de una posible conciliación de necesidad y libertad es una de esas cuestiones que son al mismo tiempo ineludibles e imposibles de resolver, que al plantear aquello que preguntan ponen un antagonismo insuperable.

Ya al tomar un primer contacto con la doctrina nietzscheana del eterno retorno surgen efectivamente estas reflexiones. Se estará aún más inclinado a ellas desde que conocemos los tempranos trabajos escolares del joven Nietzsche (de las vacaciones de Pascua de 1862: sobre «Destino e historia», «Libertad de la voluntad y destino»; *Historisch-kritische Gesamtasugabe* [Edición completa histórico-crítica], II, 54-63). Si pensamos además en el «*curriculum vitae*» que escribiera casi al mismo tiempo y en el hecho de que lo que pensara en época temprana se convertiría más tarde en el centro esencial de su pensamiento, parecerá que, incluso visto desde el propio Nietzsche, estamos en el camino correcto al clasificar la doctrina del eterno retorno dentro de la cuestión de la necesidad y la libertad. Y sin embargo, al proceder así se pasa por alto lo más esencial. Lo mostraremos sólo en la medida necesaria para que ya en una primera toma de contacto con la «doctrina» nietzscheana queden descartadas perspectivas insuficientes.

Aclararemos lo que hay que tener en cuenta en base a notas del propio Nietzsche (XII, n. 116):

> «Mi doctrina dice: vivir de manera tal que tengas que *desear* vivir nuevamente, ésa es la tarea; ¡*de todos modos* lo harás!».

El añadido «¡*de todos modos* lo harás!» parece volver totalmente superfluo el planteamiento de la tarea de «vivir de manera tal que». ¿Para qué desear y proponerse algo si «de todos modos» sucede tal como sucede? Sin embargo, si leemos la frase así, no la leemos en su verdadero contenido, no la leemos en aquello en lo que, es decir, en dirección de lo cual, habla. La frase se dirige a cada uno, a «ti», a cada uno tal como es y tal como se entiende. La mención que hace el pensamiento remite así al «ser-ahí» en cada caso propio. En él y a partir de él debe decidirse lo que es y lo que será, puesto que lo que deviene es sólo lo que retorna, lo que ya fue en mi vida.

¿Pero sabemos acaso qué fue? ¡No! ¿Podemos siquiera llegar a saberlo? Nada sabemos de una vida anterior; todo lo que ahora vivimos se experimenta por vez primera, aunque entre estas experiencias de vez en cuando centellee esa extraña y oscura experiencia de que esto y aquello, exactamente así como es ahora, ya lo has experimentado. Cuando pensamos retrospectivamente no llegamos a saber nada de una «vida» anterior. ¿Pero *sólo* podemos pensar retrospectivamente? No, también podemos pensar anticipadamente, y éste es el auténtico pensar. En este pensar sí podemos saber de cierto modo qué fue. Notable, ¿en el pensar hacia adelante ha de saberse algo sobre lo que está detrás? Efectivamente. ¿Pero entonces qué fue y qué retornará, si retorna? Respuesta: lo que será en el próximo instante. Si dejaras que tu existencia se deslice en la cobardía y la ignorancia, con todas sus consecuencias, serán ellas las que retornen y serán ellas lo que ya era. Y si del próximo instante, y por lo tanto de todo instante, hicieras un instante supremo y registraras y conservaras sus consecuencias, será este instante el que retorne y el que habrá sido lo que ya era: «Vale la eternidad». Pero ésta se decidirá en tus *instantes* y sólo en ellos, y a partir de aquello por lo que tú mismo tengas al ente y del modo en que te tengas en él: a partir de lo que quieras y puedas querer de ti mismo.

Por el contrario: representarse simplemente que uno es un transcurrir de procesos y, encadenado a él, un eslabón de una serie de sucesos que vuelven siempre a ocurrir en una monotonía circular y sin fin, representarse así quiere decir no estar cabe sí mismo, no ser en el modo de ese ente que, en cuanto tal pertenece a la totalidad del

ente; representarse así al hombre significa, en medio de todo el cálculo, olvidarse de él como un sí mismo, como quien al hacer un recuento de los presentes se olvida de contarse a sí mismo. Representar así al hombre quiere decir: calcular todo desde el exterior, escamoteándose sin embargo a sí mismo y manteniéndose fuera del ente. En ese cálculo no tenemos ya en cuenta que nosotros, en cuanto somos un sí mismo temporal, entregado a sí, estamos entregados al futuro en la voluntad, y que sólo y únicamente la temporalidad del ser-hombre determina de qué modo se encuentra éste en ese anillo del ente. También aquí, como en tantos otros aspectos esenciales, Nietzsche no desarrolló su doctrina y dejó más de un punto en la oscuridad; no obstante, ciertas alusiones evidencian continuamente que lo que había experimentado y sabía respecto de este pensamiento era mucho más que lo que aparece en sus notas y, por supuesto, que lo publicado. La claridad con la que es rechazado el cálculo exterior y fatalista del contenido y de las consecuencias del pensamiento del eterno retorno, así como el hecho de que no podía resultar determinante para Nietzsche pueden apreciarse en el n. 122 (XII, 66):

> «Creéis que tendréis un largo período de paz antes de volver a nacer, ¡pero no os engañéis! Entre el último instante de la conciencia y el primer fulgor de la nueva vida no hay "ningún tiempo", pasa con la rapidez de un rayo, aunque las criaturas vivientes lo midan en billones de años o ni siquiera puedan medirlo. ¡Apenas desaparece el intelecto, la falta de tiempo y la sucesión son compatibles entre sí!»

Aquí se muestran de manera aún más clara las dos visiones posibles: considerar y decidir nuestras referencias al ente en su totalidad desde nosotros mismos, desde el tiempo experimentado propiamente en cada caso, o bien salir de este tiempo de nuestra temporalidad para, sirviéndonos sin embargo de este mismo tiempo, dar cuenta del todo por medio de un cálculo infinito. El tiempo intermedio entre cada retorno tiene en cada uno de los casos una medida diferente. Visto desde la temporalidad propia, desde la temporalidad que nosotros experimentamos, entre el final de un transcurso vital y el comienzo del otro no hay ningún tiempo (cfr. Aristóteles, *Física*, IV, 10-14), mientras que calculado «objetivamente», la duración no es ni siquiera captable con billones de años. ¿Pero qué son billones de

años si se toma corno medida la eternidad, es decir, a la vez, el instante de una decisión? Lo que Nietzsche dice aquí respecto de la falta de tiempo del «tiempo intermedio» parece contradecirse con lo que apunta en otra nota de la misma época (n. 114):

> «¡Hombre! Toda tu vida volverá siempre a invertirse como un reloj de arena y volverá siempre a agotarse; en medio, un gran minuto de tiempo, hasta que todas las condiciones de las que has surgido vuelvan a reunirse en el transcurso circular del mundo.»

En el medio, un gran minuto, ¡o sea que sí hay tiempo en el tiempo intermedio, «un gran minuto»! Pero esto no contradice lo anterior, sino que une los dos modos de consideración. Un minuto respecto de los billones de años medidos objetivamente equivale a ningún tiempo, y «un gran minuto» tiene a la vez la función de señalar que entretanto se reúnen todas las condiciones para volver a surgir y retornar, «todas las condiciones de las que has surgido». No se menciona, sin embargo, la condición decisiva: *esa condición* eres *tú mismo,* el modo en que alcances tu mismidad volviéndote señor de ti mismo, recogiéndote a ti mismo en la voluntad gracias a una voluntad esencial y llegando a la libertad. Así, en el *Zaratustra,* II (1883), «En las islas bienaventuradas», se dice:

> «El querer libera: ésta es la verdadera doctrina de la voluntad y la libertad, así os la enseña Zaratustra.»

Ya lo sabemos: Zaratustra es el maestro del eterno retorno y sólo eso. Por lo tanto, con esta doctrina del eterno retorno de lo mismo se plantea nuevamente y de modo diferente la pregunta por la libertad y con ella también la pregunta por la necesidad y por la relación de ambas. Vamos descaminados, pues, si, por el contrario, obligamos a la doctrina del eterno retorno a que se adapte a un esquema de la cuestión de la libertad que ya ha quedado hace tiempo anquilosado. Esto es lo que ocurre, en efecto, en la medida en que se concibe la tradicional pregunta metafísica por la libertad como una cuestión referente a la «causalidad», y la causalidad, de acuerdo con su determinación esencial, surge de la captación del ente como lo «real».

Es cierto que Nietzsche no ha seguido la huella de estas conexiones. No obstante, resulta por lo menos claro que la doctrina del eterno retorno no debe ser forzada en la «antinomia» previamente dada de libertad y necesidad. Así se tiene al mismo tiempo una nueva indicación de cuál es la tarea única que cabe realizar: pensar el pensamiento más grave tal como exige ser pensado, desde sí mismo, abandonando todas las muletas y ayudas de emergencia.

Cerraremos este panorama de las notas que dedica Nietzsche a la doctrina del eterno retorno en la época en que surge el pensamiento de los pensamientos (1882) con una observación del propio Nietzsche que a la vez nos devolverá a los primeros planes, de los cuales el tercero lleva el título: «*Mediodía y eternidad*». El ya citado fragmento 114 concluye con el siguiente pensamiento:

> «Y en cada anillo de la existencia del hombre en general hay siempre una hora en la que surge, primero a uno, después a muchos, finalmente a todos, el pensamiento más poderoso, el pensamiento del eterno retorno de todas las cosas: ésta es, cada vez, para la humanidad la hora del mediodía.»

¿Qué quiere decir Nietzsche? Por un lado, de este modo se introduce el propio pensamiento del eterno retorno como un acaecimiento dentro del círculo del ente en su totalidad creado por él mismo. La «existencia del hombre» no se refiere aquí a la aparición del hombre individual sino al hecho fundamental de *que* algo así como *el hombre sea* un ente dentro de la totalidad del ente. Al mismo tiempo, sin embargo, a modo de una suposición tácita, se dice: en la existencia del hombre el pensamiento de los pensamientos no es siempre un acaecimiento sino que tiene su tiempo y su hora, es «para la humanidad la hora del *mediodía*». Ya sabemos lo que esta palabra quiere decir para Nietzsche: el instante de la sombra más corta, en el que se encuentran la mañana y la tarde, el pasado y el futuro. Este punto de encuentro es el instante de la unidad suprema de todo lo temporal en la mayor transfiguración de la luz más clara, es el instante de la eternidad. La hora del mediodía es la hora en la que la existencia del hombre se transfigura cada vez en su altura más alta y en su voluntad más fuerte. Con la palabra «mediodía» se determina para el acaecimiento del pensamiento del eterno retorno un punto temporal dentro del eterno retorno de lo mismo, un punto

temporal que no mide ningún reloj porque se refiere al punto dentro del ente en su totalidad que es el tiempo mismo como temporalidad del instante. Destella así la referencia más íntima, aunque también más oculta, que mantiene con el tiempo el eterno retorno de lo mismo en cuanto carácter fundamental del ente en su totalidad. Toda comprensión de esta doctrina depende de que estemos en condiciones de percibir y desplegar el destello de esta referencia.

Mirada retrospectiva a las notas de la época de *La gaya ciencia* (1881-1882)

Si observamos ahora toda la abundancia que se encuentra en las primeras notas sobre la doctrina del eterno retorno no publicadas por Nietzsche y lo comparamos con lo que comunica por primera vez al año siguiente, se muestra que *hay una gran desproporción entre lo publicado y lo ya pensado y sabido*. Pero esto no pasa de ser una comprobación extrínseca. Más importante es otra cosa: la primera comunicación que hace Nietzsche al final de la primera edición de *La gaya ciencia* en los fragmentos 341 y 342 —«*El peso más grave*» e «*Incipit tragoedia*»— reúne las dos direcciones fundamentales del pensamiento que ya se habían mostrado en los primeros proyectos: el pensamiento del eterno retorno en la medida en que, en cuanto pensamiento, contribuye a formar y transformar el ente en su totalidad, y el pensamiento del eterno retorno en la medida en que, para ser pensamiento, para ser pensado, requiere su propio pensador y maestro.

Visto con posterioridad podemos decir, y hasta con mucha facilidad, que en el año 1882, cuando apareció *La gaya ciencia* con estos dos fragmentos finales, en realidad era imposible que nadie comprendiera lo que Nietzsche ya sabía y quería. Para ser justos, Nietzsche tampoco podía esperar y pretender que se lo comprendiera inmediatamente, sobre todo teniendo en cuenta que esta comprensión es de un carácter muy particular.

La comprensión crece allí donde los que comprenden esencialmente crecen desde sí mismos al encuentro del nuevo pensamiento y, desde la autonomía de su necesidad, se dirigen con su preguntar al encuentro de las nuevas preguntas, para captarlas así como preguntas

nuevas y de ese modo transfigurarse a sí mismos en una claridad superior. Pero puede ser que la incomprensión o la mala comprensión de los pensamientos que han sido previamente pensados sea un impulso constitutivo, quizás necesario, para educar ese comprender que va al encuentro. Poco sabemos sobre estos procesos. Aquellos que comprenden desde el propio fundamento, es decir, aquellos que vuelven a pensar creativamente los pensamientos mismos, no son nunca contemporáneos de los pensadores que los han pensado por primera vez; tampoco son los que se ocupan de inmediato, por ser «moderno», de un pensamiento que acaba de surgir: éstos son, en efecto, los que carecen de suelo propio y sólo se alimentan de lo que en cada caso es «moderno»; los que propiamente comprenden son aquellos que vienen de lejos desde su propio fundamento y su propio suelo, aquellos que aportan mucho para transformar mucho. En ellos piensa Nietzsche en una nota (XII, 18 s., n. 35) que proviene de la época que estamos tratando (1881-1882), aunque pertenece, si hemos de atenernos a la división empleada, a la segunda sección de la doctrina del eterno retorno:

> «Una nueva doctrina sólo llega en último término a sus mejores defensores, a las naturalezas de antiguo seguras y aseguradoras, porque en ellas los pensamientos anteriores han crecido entrelazándose con la fertilidad de una selva y se han vuelto *impenetrables*. Los más débiles, vacíos, enfermos, necesitados, son los que cogen las nuevas infecciones, los primeros seguidores no demuestran nada *en contra* de una doctrina. Creo que los primeros cristianos era la gente más insoportable con todas sus "virtudes".»

Puesto que los pensamientos con que Nietzsche cierra *La gaya ciencia* no podían ser comprendidos como requerían serlo, es decir como los pensamientos iniciales de su nueva filosofía, la comunicación siguiente, la obra *Así habló Zaratustra,* tenía también que resultar incomprendida en su conjunto, tanto más cuanto que la forma no podía dejar de causar extrañeza y, para colmo, hacía más por alejar de la estrictez del pensar del pensamiento más grave que por conducir a ella. Para Nietzsche mismo, por el contrario, en esta creación del pensador del pensamiento del eterno retorno estaba pensado lo «más profundo», y con ello para él lo más esencial, en la medida en que lo integraba y configuraba en la historia del devenir, es decir, del ocaso del héroe del pensamiento.

Si partimos ahora de la segunda comunicación del pensamiento del eterno retorno hecha por Zaratustra en *Así habló Zaratustra*, entendida tal como acabamos de hacerlo, y buscamos los manuscritos no publicados de esa época, resulta que la relación entre lo comunicado y lo no publicado es exactamente inversa a la que se da en la época de *La gaya ciencia* y su preparación.

Las notas de la época del *Zaratustra* (1883-1884)

Se encuentran también en el tomo XII, en las páginas 369-371, con los números 719-731. Podrían incluirse aquí también algunas observaciones dispersas que se refieren de modo sólo indirecto al pensamiento del eterno retorno, así como todo el extenso «material» formado por sentencias, planes y referencias provenientes de los trabajos previos para *Así habló Zaratustra.*

Lo que los editores han reunido expresamente bajo el título «El eterno retorno» es tan escaso por su extensión como significativo por su contenido. Si comparamos los pocos fragmentos, compuestos en su mayoría por una sola frase o una pregunta, con los del período anterior, llama la atención en primer lugar la falta de «demostraciones científico-naturales». Uno deduciría de ello que Nietzsche mientras tanto las ha abandonado. Sin embargo, volvemos a encontrar las proposiciones aparentemente científico-naturales en notas posteriores. No obstante, tenemos que guardarnos de leer su contenido como fórmulas físicas. Así pues, lo que no es una demostración científico natural tampoco puede ser abandonado como tal;

¿Cómo debemos interpretar la siguiente frase?: «La vida misma creó este pensamiento, el pensamiento más grave para la vida, ¡quiere pasar *por encima* de su obstáculo supremo!» (n. 720). Aquí no se habla del significado y del efecto «ético» y «subjetivo» de la doctrina, sino de la pertenencia del pensamiento a la «vida» misma. «Vida»: se trata de la voluntad de poder. El ente mismo, en cuanto deviene, es creador-destructor; en cuanto creador lanza de antemano las perspectivas de sus posibilidades transfigurantes. La creación suprema es la creación del obstáculo supremo, es decir de aquel que opone a la creación misma la resistencia más fuerte y le da, de este modo, el

mayor impulso para el acrecentamiento de la vida. Pero este pensamiento del eterno retorno es para la vida el más difícil de pensar, porque con él le resulta precisamente más fácil extraviarse respecto de sí misma en cuanto creadora y hundirse en dejar que todo simplemente pase y se deslice. En la frase citada se muestra que el eterno retorno surge de la esencia de la vida y con ello se lo sustrae de antemano de la arbitrariedad de ser una ocurrencia o una «profesión de fe personal». Desde aquí puede verse también la relación que mantiene la doctrina del eterno retorno de lo mismo, en cuanto constante devenir, con la antigua doctrina, usualmente llamada heraclitea, del eterno fluir de todas las cosas.

Apelando incluso a expresiones del propio Nietzsche, se suele identificar su doctrina del eterno retorno de lo mismo con la doctrina de Heráclito y denominar «heraclitismo» a su filosofía. Es ciertamente indiscutible que Nietzsche se sentía cercano a la doctrina de Heráclito, entendida ésta en el modo en que *él* la veía, juntamente con sus contemporáneos. En especial alrededor del año 1881, inmediatamente antes de la aparición del pensamiento del eterno retorno, habla con frecuencia del «eterno fluir de todas las cosas» (XII, 30, n. 57); incluso llama a la doctrina «del fluir de las cosas» «la verdad última» (n. 89), aquella que no soporta ya que se la incorpore. Esto quiere decir: la doctrina del eterno fluir de todas las cosas, en el sentido de una permanente falta de existencia consistente, no puede ya ser tenida por verdadera; en ella el hombre no puede sostenerse como en algo verdadero porque quedaría entregado a la inconsistencia, al cambio sin fin y a la total destrucción, ya que entonces es imposible algo firme y por lo tanto verdadero.

Inmediatamente antes de que le asaltara el pensamiento del eterno retorno, Nietzsche había adoptado, en efecto, esta posición fundamental respecto del ente en su totalidad, la posición que lo considera como un eterno fluir. Pero si, tal como se ha obtenido entretanto, este pensamiento es la auténtica creencia, el esencial atenerse a lo verdadero en cuanto algo fijado, resulta que el pensamiento del eterno retorno de lo mismo fija el eterno fluir; esta última verdad queda ahora incorporada (cfr. los primeros planes, 1881). Desde aquí se muestra por qué se hablaba entonces de «incorporación» con tanto énfasis. Ahora, en cambio, la doctrina del eterno fluir de las cosas queda superada junto con su esencia destructiva. A partir de la doctrina del eterno retorno el «heraclitismo» de Nietzsche resulta en

general algo bastante peculiar. La nota de la época del *Zaratustra* que ahora citaremos (n. 723) lo muestra con suficiente claridad:

> «Os enseño la redención del eterno fluir: el río retorna siempre a sí en su fluir, y vosotros, los mismos, descendéis siempre en el mismo río.»

Esta sentencia es un giro que se opone conscientemente a un pensamiento que fuera expresado en la filosofía griega en conexión con Heráclito, es decir con una determinada interpretación de su doctrina. Según él, no podemos descender nunca en el mismo río a causa de su continuo fluir. Nietzsche, en cambio, designa a su doctrina como una «redención del eterno fluir». Esto no quiere decir eliminar el devenir y quedar solidificado, sino liberarse del mero «así sucesivamente» sin fin. El devenir es conservado como devenir, y sin embargo se introduce en el *devenir* la consistencia, es decir, entendido de modo griego, el ser.

El ente en su totalidad sigue siendo un río, un fluir en el sentido de un devenir. En él, sin embargo, el eterno retorno de lo mismo es tan esencial que es *él* quien determina en primer lugar el carácter del devenir. Desde aquí se acuña para Nietzsche una determinada representación de lo que se llama un «proceso infinito». «*Un proceso infinito* no puede ser pensado de ninguna otra manera que como *periódico*» (n. 727). En la infinitud del tiempo real, el carácter del acontecer de un mundo finito, en la medida en que siempre «deviene», sólo puede ser el del retorno, el de un transcurrir circular. Los sucesos individuales no deben representarse aquí como si estuvieran puestos exteriormente unos detrás de otros de manera tal que quedaran simplemente atados en un vacío movimiento circular, sino que cada uno siempre es, según su tipo, la resonancia del todo y la consonancia con él.

> «¿No lo sabes? En cada acción que haces está reproducida y abreviada la historia de todo acontecer.» (n. 726)

Mientras que según la apariencia inmediata con la doctrina del eterno retorno se produce en el ente y en el comportamiento humano una indiferencia desmedida y absoluta, en verdad el pensamiento de los pensamientos aporta al ente en cada instante la mayor definición y fuerza de decisión.

Esa apariencia de que con el pensamiento del eterno retorno todo el ente se tornaría indiferente le resultaba a Nietzsche tan inquietante que le llevó a repensar seriamente las consecuencias de la doctrina:

> «Temor por las consecuencias de la doctrina: ¿No sucumbirán por ella las mejores naturalezas? ¿No la adoptarán las peores?» (n. 729)

Los peores la adoptan, se afirman en ella y fundamentan con ella que el ente ha caído presa de la indiferencia y la arbitrariedad general; y éstas serían las consecuencias de una doctrina que quiere ser en verdad el peso más grave y llevar al hombre más allá de la mediocridad. Pero puesto que la apariencia no puede eliminarse y siempre se abre paso de la manera más impositiva y obstinada, será ella la primera que domine el modo en que se tenga-por-verdadera la doctrina:

> «La doctrina del eterno retorno le sonreirá en primer lugar a la chusma que vive con frialdad y sin gran necesidad interior. El impulso de vida más vulgar será el primero en darle su apoyo. *Una gran verdad sólo conquista en último término a los hombres más elevados: éste es el sufrimiento de los veraces.*» (n. 730; cfr. n. 35)

Si pasamos revista a las pocas reflexiones explícitas sobre b doctrina del eterno retorno que hay en la época del *Zaratustra*, veremos que es mucho por su contenido; todo lo esencial se encuentra en la forma sumamente concisa de unas pocas frases y unas preguntas precisamente formuladas. El poetizar pensante de Nietzsche tiene en este pensamiento más grave el movimiento pendular que, en sus más amplias oscilaciones, le asegura b constante tendencia hacia el centro y le da, dentro de toda la agitación del preguntar y el exigir, el sereno sosiego del triunfador acostumbrado al sufrimiento. También respecto de la cuestión del posible efecto de la doctrina, conquista Nietzsche sosiego y apaciguamiento.

> «¡El pensamiento más grande es el más lento y el más tardío en actuar! Su efecto inmediato es un sucedáneo de la creencia en la inmortalidad: ¿aumenta la buena voluntad hacia la vida? quizás no sea verdadero: ¡que otros se ocupen de luchar con él!» (XII, 398; 1883)

De la última observación podría deducirse: el propio Nietzsche ha dudado de la verdad del pensamiento y no lo ha tomado en serio, sólo ha jugado con él como una posibilidad. Esto sería mantenerse en un modo de pensar muy extrínseco. Evidentemente Nietzsche ha dudado de este pensamiento como de todo pensamiento esencial, pues ello forma parte del estilo de su pensar. Pero de ello *no* debe deducirse: entonces no ha tomado en serio al pensamiento mismo; por el contrario, hay que deducir: entonces lo ha tomado en serio, lo ha hecho pasar continuamente por su cuestionar, lo ha puesto a prueba y de esta manera se ha asentado sobre su pensar y ha llegado a saber: que lo esencial de lo que aquí hay que pensar es *la posibilidad.* Ese «quizás no sea verdadero» muestra con suficiente claridad este carácter de posibilidad. Nietzsche sólo conoce pensamientos con los que hay que luchar; otra cuestión es siempre la de si queda como señor y vencedor del pensamiento o si otros tendrán que luchar aún con él.

Las notas de la época de *La voluntad de poder* (1884-1888)

En los años siguientes, 1884-1886, se encuentran planes de nuevas partes del *Zaratustra* y de una obra totalmente diferente. También aquí el pensamiento del eterno retorno se encuentra siempre en el centro del pensar de Nietzsche. La idea que guía su creación es el pensamiento del «gran mediodía» como «tiempo decisivo» (XII, n. 419; 1886).

Es importante tomar conocimiento de este hecho, es decir, de la existencia de estos planes alrededor de 1886. La postura generalmente oscilante y poco segura que ha adoptado hasta ahora la interpretación de Nietzsche respecto de la doctrina del eterno retorno ha dado lugar últimamente a que surgiera la errada opinión de que Nietzsche, en el momento en que comienza a planear y preparar su obra filosófica capital, habría abandonado ese pensamiento, que de todos modos no había sido más que una profesión de fe personal. En efecto, desde la conclusión del *Zaratustra* (1884) Nietzsche se encuentra absorbido por el plan de una obra que debe exponer

sistemáticamente su filosofía como un todo. El trabajo en esta obra lo ocupa, con interrupciones, desde 1884 hasta el fin de su vida creativa (finales de 1888).

Después de todo lo que hemos oído acerca del «pensamiento de los pensamientos» y de los esfuerzos de Nietzsche por adueñarse de él desde 1881, tendría que resultar sorprendente que el plan de la obra filosófica principal *no* estuviera sostenido y dominado totalmente por el pensamiento del eterno retorno. En todo caso, lo que está claro, gracias al plan del año 1866 antes citado, es que el pensamiento del eterno retorno constituye también en *ese* momento el centro de su pensar. ¿Cómo podría preparar en la misma época su obra filosófica principal *sin* ese pensamiento o incluso abandonándolo? ¿Qué prueba con mayor fuerza que aquella tercera comunicación del pensamiento en *Más allá del bien y del mal* (1886), n. 56, que éste no sólo no había sido abandonado ni tampoco apartado como una profesión de fe personal, sino que, por el contrario, en un nuevo impulso, había sido elevado hasta el punto más extremo y más elevado de su pensabilidad? ¿Este nuevo intento, que es contemporáneo del trabajo más intenso en la obra principal, no habría de estar también íntimamente unido en y con la cosa misma de esta obra? Si respecto de la existencia del pensamiento del eterno retorno alrededor de 1886 sólo tuviéramos los testimonios citados hasta ahora, esto sería ya suficiente para que la errada opinión de que dicho pensamiento había desaparecido quedara puesta en evidencia como tal. ¿Pero qué pasa con lo que Nietzsche ha pensado y escrito pero no comunicado en el período que va de 1884 a 1888?

El conjunto de lo no publicado proveniente de este período es muy grande y está repartido en los tomos XIII, XIV, XV y XVI; pero tenemos que agregar de inmediato que lo está en una forma que desorienta y que ha llevado por caminos profundamente equivocados a la interpretación de la época decisiva de la filosofía de Nietzsche, suponiendo que pueda hablarse realmente de una *interpretación*, es decir de una confrontación *a la luz de la pregunta fundamental de la metafísica occidental.* La razón principal del equívoco está en un hecho que se acepta con demasiada obviedad.

Después de la muerte de Nietzsche, desde comienzos del siglo, los editores de la «obra postuma» realizaron varios intentos de componer a partir de las notas la obra capital que Nietzsche planeaba en sus últimos años y lo hicieron en general siguiendo planes que él mismo

había formulado. Nietzsche había planeado como título de la obra durante un cierto tiempo, préstese atención, sólo durante un cierto tiempo (1886-1887): *«La voluntad de poder»*. Incluso se la nombra explícitamente con ese título, empleando caracteres especiales, en *La genealogía de la moral,* aparecida en 1887 (VII, 480, n. 27), en cuya solapa aparece también anunciada. Esta obra, sin embargo, no sólo no fue nunca publicada por Nietzsche, sino que tampoco llegó nunca a tener la forma de una obra, la forma que Nietzsche le hubiera dado a una obra de este tipo. Tampoco quedó incompleta en el camino de su realización, sino que hay simplemente fragmentos sueltos.

En realidad, incluso esta caracterización sigue siendo equívoca, ya que no resultan reconocibles lugares de fragmentación y de unión que remitieran inmediatamente a otros fragmentos correspondientes, y esto es así porque no existe una estructura dada por una forma elaborada en la que las diferentes notas pudieran encontrar su lugar definido.

Desde la intervención de los editores de la obra postuma, que han publicado una obra titulada *La voluntad de poder,* existe falsamente una obra —más aún, una obra capital— de Nietzsche: *«La voluntad de poder»*. En verdad, se trata de una selección arbitraria de notas de los años 1884 a 1888, en las que el pensamiento de la voluntad de poder pasa a un primer plano sólo por momentos; e incluso respecto de esto hay que preguntarse aún de qué modo y por qué pasa a un primer plano. Con esta arbitraria selección, que ciertamente busca un apoyo en planes muy aproximativos del propio Nietzsche, queda predeterminada de antemano la concepción que se tiene de la filosofía nietzscheana de este período. En manos de sus expositores, la auténtica filosofía de Nietzsche se convierte de pronto en «filosofía de la voluntad de poder». Los editores del libro *«La voluntad de poder»,* que trabajaban con más cuidado que sus posteriores usuarios y expositores, no podían pasar por alto, sin embargo, que en las notas de Nietzsche también hace oír su voz la doctrina del eterno retorno; por ello, y siguiendo el hilo conductor de un plan del mismo Nietzsche, la incorporaron en su propia recopilación.

¿Qué cabe pensar del hecho de que haya ahora una «obra postuma» de Nietzsche con el título *La voluntad de poder*? A este hecho tenemos que oponerle los hechos siguientes, igualmente indiscutibles:

1) que a pesar de su propio anuncio, Nietzsche no realizó nunca la obra misma;

2) que posteriormente abandonó incluso este plan con su título principal;

3) que el hecho nombrado en último lugar no carece de relación con el primero.

Por ello, para un juicio amplio y de principio sobre los pensamientos de Nietzsche no publicados de los años 1884 a 1888, el libro *La voluntad de poder* no puede constituir el criterio decisivo. El plan de la obra capital no es idéntico al plan de *La voluntad de poder*, sino que el plan así titulado es sólo una fase pasajera dentro del trabajo en la obra capital. No obstante, en la medida en que con la expresión «voluntad de poder» aparece dentro del pensar de Nietzsche algo «nuevo y esencial» y, considerado cronológicamente, *posterior* al pensamiento del eterno retorno, es necesario preguntar cómo se relacionan entre sí ambos, «la voluntad de poder» y «el eterno retorno». ¿Con el nuevo pensamiento, se vuelve superflua la doctrina del eterno retorno, o es ésta compatible con aquél? ¿No será incluso la doctrina del eterno retorno no sólo compatible con el pensamiento de la «voluntad de poder» sino *su auténtico y único fundamento?*

De acuerdo con lo ahora expuesto, y sin dejarnos extraviar por la «obra» *La voluntad de poder* recopilada por los editores, tenemos que intentar establecer qué se encuentra sobre la doctrina del eterno retorno en los manuscritos no publicados de los años 1884 a 1888. Puesto que no tenemos ante nosotros la «obra postuma» en su estado inmediato y real, tenernos que conformarnos con la versión que ha adoptado una forma determinada por obra de los editores, de la cual, sin embargo, nos podemos deshacer con facilidad. Todas las notas esenciales se encuentran en el libro *La voluntad de poder* (XV y XVI). El «apéndice» del tomo XVI contiene (págs. 413-467) todos los planes y esbozos de planes realizados por Nietzsche en sus esfuerzos alrededor de la obra capital, el curso de los cuales no resulta posible determinar.

En referencia a lo no publicado y a los planes de este último período creativo, planteamos dos preguntas:

1) ¿Qué muestra el análisis de los planes de la obra capital realizados en los años 1884-1888 respecto del mantenimiento del pensamiento del eterno retorno?

2) ¿Qué dicen las expresiones fomuladas en este período sobre la doctrina misma del eterno retorno?

En primer lugar se obtiene el hecho indiscutible de que el pensamiento del eterno retorno ocupa en todas partes el sitio decisivo. Puesto que debe dominar todo, puede, e incluso tiene que ocupar en los diversos planes diferentes sitios y adoptar diferentes formas, para de este modo sostener y conducir el todo desde el punto de vista expositivo de una manera en cada caso diferente y, sin embargo, unitaria. Que esto es lo que ocurre con él puede demostrarse de modo inequívoco por medio de un análisis cuidadoso. No hay huella alguna de un abandono del pensamiento fundamental del eterno retorno.

Lo más importante que se desprende de un análisis de los planes es lo siguiente: el diferente tipo de posición que debe tener el pensamiento del eterno retorno en la estructura constructiva de la «filosofía del futuro» da un indicio sobre la esencia del pensamiento mismo. El pensamiento tiene que ser pensado no sólo a partir del instante creador de la decisión del individuo sino que, en cuanto perteneciente a la vida misma, es una *decisión histórica*, una *crisis.*

En primer lugar recorreremos los planes observando en qué medida y de qué modo aparece en ellos explícitamente el pensamiento del eterno retorno.

El primer plan, consignado en XVI, 413, no corresponde a este lugar: es del año 1882 y se adecúa perfectamente al horizonte de pensamientos de *La gaya ciencia*. Sólo con el plan n. 2 comienzan los planes y proyectos de los años 1884-1885, es decir del período en el que Nietzsche habla repetida y explícitamente, sobre todo en las cartas, de la construcción de su «filosofía», del edificio principal, del cual *Así habló Zaratustra* habría de ser el pórtico. En este período hay actividad alrededor del plan para la obra capital, pero no se encuentra ninguna huella del título «La voluntad de poder». Por el contrario, los títulos rezan: «El eterno retorno» (1884), en tres planes diferentes del mismo año; «Mediodía y eternidad. Una filosofía del eterno retorno» (1884); o, transformando en título el subtítulo anterior, «Filosofía del eterno retorno» (1884).

Del año 1885 se encuentra, en cambio, la nota: «La voluntad de poder. Intento de una interpretación de todo suceder». El prólogo debía tratar «sobre la amenazante "falta de sentido"» y el «problema del pesimismo». Muy pronto, cuando hablemos del «ámbito» de la doctrina del eterno retorno, comprenderemos que de este modo todo el plan, que no habla del eterno retorno como tal, queda colo-

cado, sin embargo, bajo el dominio de este pensamiento. De este plan sólo se desprende una cosa: la pregunta por la voluntad de poder está integrada en la filosofía del eterno retorno. Este pensamiento se anticipa a todos los demás y es tratado en el prólogo porque penetra a través de todo.

Pero ya en el año 1884, cuando presumiblemente se le volvió totalmente claro a Nietzsche que la voluntad de poder era el carácter permanente de todo el ente, se encuentra en un plan, que figura con el n. 2, una importante indicación sobre la conexión entre eterno retorno y voluntad de poder. Este plan tiene su culminación en el quinto punto, que lleva el título: «La doctrina del eterno retorno como *martillo* en la mano del hombre *más poderoso*». Cuando este pensamiento de los pensamientos es pensado, es decir incorporado, conduce al que piensa a decisiones supremas, de manera tal que crece por encima de sí mismo, es decir, sólo entonces se vuelve dueño de sí y se quiere a sí mismo, de manera tal que *es* como voluntad de poder.

Para dar forma en una obra capital a la filosofía así planeada se lleva a cabo entonces la interpretación de todo suceder como voluntad de poder. Esta consideración es esencial y en los años siguientes ocupa para Nietzsche el centro desde donde se determina todo el ente. La doctrina del eterno retorno no queda de ninguna manera eliminada ni su significación disminuida sino que, por el contrario, resulta reforzada al máximo por el hecho de que Nietzsche quiera asegurar el edificio principal de la manera más detallada posible y en todos sus aspectos por medio de una «interpretación de todo suceder». Del año 1885 son otras notas (XVI, 415) en las que se dice con claridad qué entiende Nietzsche por voluntad de poder, concepto que pasa ahora al primer plano del *trabajo:* «La voluntad de poder es el hecho último al que descendemos».

Con sólo querer reflexionar sobre esta expresión para meditar a continuación acerca de qué es el eterno retorno, tendría que saltar a la vista que se trata de algo totalmente diferente (en un múltiple sentido). El eterno retorno no es un hecho último sino «el pensamiento de los pensamientos». La voluntad de poder no es un pensamiento sino un «hecho último»; éste no puede ni suprimir ni suplantar a aquél. Surge así la pregunta decisiva, no planteada por el propio Nietzsche: ¿qué hay oculto en realidad detrás de esta diferencia entre el eterno retorno en cuanto «pensamiento más grave» y la

voluntad de poder en cuanto «hecho último»? Mientras no retrocedamos con nuestro preguntar hacia este ámbito fundante quedaremos presos de las palabras y no iremos más allá de un cálculo extrínseco del pensar de Nietzsche.

El examen de los planes de los años 1884 y 1885 muestra sin embargo de manera inequívoca: la filosofía que Nietzsche planea exponer en su conjunto es la filosofía del eterno retorno; para conformarla precisa interpretar todo suceder como voluntad de poder. Cuanto más se adentra el pensamiento de Nietzsche en la exposición completa de su filosofía, con mayor urgencia se le convierte en tarea principal la interpretación de todo suceder corno voluntad de poder. Por eso esta expresión, «la voluntad de poder», pasa a ocupar el título de la planeada obra capital. A pesar de ello, el hecho de que la totalidad siga sostenida y continuamente determinada por el pensamiento del eterno retorno es tan inequívoco que casi da pudor tener que señalarlo explícitamente.

El plan de 1886 está titulado «La voluntad de poder. Intento de una transvaloración de todos los valores». El subtítulo expresa lo que la meditación sobre la voluntad de poder tiene que realizar: una transvaloración de todos los valores. Por «valor» entiende Nietzsche aquello que es condición de la vida, es decir del acrecentamiento de la vida. Transvaloración de todos los valores significa poner para la vida, para el ente en su totalidad, una nueva condición por medio de la cual la vida vuelva a sí misma, es decir, sea impulsada más allá de sí y de ese modo se torne posible en su verdadera esencia. La transvaloración no es otra cosa que lo que tiene que llevar a cabo el peso más grave, el pensamiento del eterno retorno. Por eso, el subtítulo, que señala cuál es el contexto más amplio al que pertenece la voluntad de poder, podría ser, al igual que en el año 1884: *«Una filosofía del eterno retorno»* (XVI, 414, 5).

Para confirmar totalmente nuestra interpretación, un plan de 1884 (XVI, 415, 6) lleva por título: «Filosofía del eterno retorno. Un intento de transvaloración de todos los valores». El plan de 1886 propone una división en cuatro libros. La división cuatripartita se mantiene hasta fines de 1888 a pesar de todas las variaciones. Prestemos atención ahora sólo a los libros I y IV que envuelven el conjunto. En el libro primero, *«El peligro de los peligros»*, la cuestión apunta nuevamente a la amenazadora «falta de sentido», también podríamos decir al hecho de que todas las cosas pierden su peso. Se vuelve así urgente la pregunta

por la posibilidad de llevar un nuevo peso al ente. «El peligro de los peligros» tiene que ser eliminado por «el pensamiento de los pensamientos». El libro cuarto lleva por título *«El martillo»*. Si no supiéramos aún lo que quiere decir esta palabra, podríamos extraerlo de modo inequívoco del plan n. 2 de 1884 (XVI, 414); allí aparece el fragmento que ya hemos citado: «La doctrina del eterno retorno como *martillo* en la mano del hombre *más poderoso»*. En lugar del título del libro cuarto, *«El martillo»*, podría estar igualmente: «La doctrina del eterno retorno» (cfr. el comentario al libro cuarto; XVI, 420).

Los planes para la obra capital del año siguiente, 1887, hasta comienzos de 1888, muestran una construcción unitaria y constante. Es el período en el que el trabajo pensante de Nietzsche en dirección de la voluntad de poder alcanza su punto más alto. ¿Qué pasa en este período con la doctrina del eterno retorno? Aparece siempre en el cuarto y último libro de los planes. Lo que aquí en la exposición es lo último, es lo primero en cuanto a la cosa misma y a la relación de fundamentación, es lo que afecta a todo desde el comienzo hasta el fin y por eso, desde el punto de vista expositivo, sólo puede descubrirse al final en toda su verdad. Por otra parte, la posición final muestra también que la «doctrina» no es una «teoría», que no debe ser utilizada para explicaciones científicas como una hipótesis sobre el surgimiento del mundo, sino que el pensar de este pensamiento transforma radicalmente la vida y erige con ello nuevos criterios de educación.

En referencia a este transformador carácter de decisión y eliminación está concebido el título del cuarto libro en otros planes de este período. En el plan del 17 de marzo de 1887, que es el que tomaron como base los editores de las notas destinadas a la obra capital, se lee: *«Disciplina y adiestramiento»*. En el siguiente plan, del verano de 1887, el libro cuarto lleva por título: *«Los superadores y los superados* (una profecía)». En el plan que le sigue, el título correspondiente es: *«Los superadores y lo superado»*.

Tomados en su literalidad más simple, en estos títulos no se encuentra nada del eterno retorno. Sin embargo, ni siquiera se necesita saber mucho de él para que estos títulos hagan recordar inmediatamente que el pensamiento más grave nos pone ante la cuestión de si negamos la vida con toda su ambigüedad, la eludimos y caemos con ello bajo sus ruedas, convirtiéndonos en superados, o bien la afirmamos y nos transformamos en superadores. El agregado «una profe-

cía» remite claramente a la doctrina del eterno retorno (1884, XVI, 413). Además, la versión más desarrollada que presenta el plan del 17 de marzo de 1887 (finales de 1887; XVI, 424) pone explícitamente como primer título del libro cuarto: *«El "eterno" retomo». A* continuación le siguen las secciones: «*La gran política*», *«Recetas de vida para nosotros»*. Pero la prueba más inequívoca de que, incluso en el período en que hay una preeminencia de la voluntad de poder, la doctrina del eterno retorno mantiene sin mengua su posición en el centro del conjunto está dada por el hecho de que el libro cuarto está pensado como contrapartida y superación del primero, que trata del nihilismo europeo y su ascensión.

El nihilismo es el acaecimiento de la desaparición de todo peso de todas las cosas, el hecho de la falta de un peso grave. Pero esta falta sólo se vuelve visible y experimentable cuando es sacada a la luz en el preguntar por un nuevo peso. Visto desde allí, el pensar del pensamiento del eterno retorno es, en cuanto preguntar que remite continuamente a una decisión, el acabamiento del nihilismo. Este pensar pone un fin al ocultamiento y disimulación de aquel acaecimiento, pero lo hace de manera tal que se convierte, al mismo tiempo, en el tránsito hacia una nueva determinación del mayor de los pesos. La doctrina del eterno retorno es, por lo tanto, el punto «crítico», el punto de separación de la época que ha perdido su peso y la época que busca nuevos pesos. Es la crisis propiamente dicha. En ese sentido, en unos comentarios a los planes del período en que se acentúa la «voluntad de poder» (XVI, 422), puede leerse: «La doctrina del *eterno retorno:* como su acabamiento [del nihilismo], como *crisis».*

Los planes de la primavera y el verano de 1888, el último año de actividad creativa de Nietzsche, también muestran con claridad, a pesar de algunas transformaciones, el mismo carácter, en la medida en que conducen siempre hacia el pensamiento del eterno retorno como su cúspide. Los títulos de la última parte varían: «Los inversos. Su martillo, "La doctrina del eterno retorno"» (425); «Liberación de la *incertidumbre»* (426); «El *arte curativo* del futuro» (427). El «arte curativo» es para Nietzsche, en cuanto «arte», un valor, es decir una condición puesta por la voluntad de poder, más concretamente, la condición del «acrecentamiento de la vida». «El arte curativo del futuro» es *la* condición que determinará en el futuro, en su carácter de peso grave, al ente en su totalidad. Para que esta condición sea efectiva tiene que estar ya allí un *«tipo más fuerte de hombre».*

En los últimos planes, del otoño de 1888, vuelve a desaparecer «La voluntad de poder» como título principal para dejar su lugar al anterior subtítulo, «transvaloración de todos los valores». Los títulos del libro cuarto son ahora los siguientes: «La liberación del nihilismo»; *«Dionysos.* Filosofía del eterno retorno»; *«Dionysos philosophos»*; *«Dionysos.* Filosofía del eterno retorno».

Este análisis aparentemente extrínseco de los planes apunta a la pregunta: ¿en la estructura de la comunicación que planeaba Nietzsche de su filosofía, cuál es el lugar para la exposición del pensamiento del eterno retorno?

Si esta doctrina es la *«crisis»*, tiene que mirar en dos direcciones opuestas. Por un lado, la doctrina tiene que llegar a comunicarse allí donde surge la pregunta por el peso grave en cuanto pregunta por la desaparición de todos los pesos habidos hasta el momento. Por otro, la doctrina tiene que desplegarse allí donde se pone en el ente el nuevo peso.

En este aspecto, los editores de los trabajos de Nietzsche correspondientes al período que va desde el *Zaratustra* hasta el final han mostrado una visión correcta en la medida en que, dentro del libro *La voluntad de poder* que han recopilado, han distribuido los fragmentos postumos dedicados a la doctrina del retorno en dos partes. Por un lado, en el libro primero, «El nihilismo europeo», capítulo I, 4: «La crisis: nihilismo y pensamiento del eterno retorno», ns. 55 y 56 (XV, 181-187), y por otro, en el libro cuarto, «Disciplina y adiestramiento», al final de toda la «obra»: «El eterno retorno», ns. 1053-1067 (XVI, 393-402). Para esta distribución hay, por cierto, claras indicaciones en los planes esbozados por Nietzsche. La cuestión del nihilismo y del pensamiento del eterno retorno tratada en el libro primero requiere una discusión aparte. Por ello nos limitaremos ahora a una breve incursión en lo que se encuentra recogido en el libro cuarto, siguiendo el hilo conductor de la pregunta acerca de en qué medida y en qué sentido se evidencia un desarrollo de la doctrina en las notas escritas entre 1884 y 1888.

Si las comparamos a grandes rasgos con las del período de *La gaya ciencia* (XII) y con lo que se dice en el *Zaratustra* respecto del contenido de la doctrina, no parece que haya cambiado nada. Encontramos las mismas reflexiones, tanto en la dirección de las «demostraciones» cono en la de sus «efectos». Pero si observamos con más detalle y tenemos en cuenta de antemano que estas notas co-

rresponden al período en el que Nietzsche trata continuamente de repensar su filosofía como un todo y de darle una forma, es otra la imagen que se nos muestra. La condición previa para ver esto es, sin embargo, que no aceptemos simplemente la ordenación en la que se encuentran en la edición actual los 15 fragmentos, sino que primero los dispongamos por orden *cronológico*. En la recopilación actual los fragmentos se encuentran mezclados al azar sin ningún orden, el primero es del año 1884, el último, que además cierra toda la obra, es del año 1885, mientras que el que lo precede inmediatamente es posterior, pues fue escrito en 1888, en el último año. Fijemos en primer lugar el orden cronológico de las notas. Son del año 1884 los ns. 1053, 1056, 1059 y 1060; de 1885, los ns. 1055, 1062, 1064 y 1067; del período 1885-1886, el n. 1054; del período 1886-1887, el n. 1063; del período 1887-1888, los ns. 1061 y 1065; de 1888, el n. 1066; no datables con exactitud dentro del período 1884 a 1888, pero por el manuscrito presumiblemente de 1884-1885, los ns. 1057 y 1058.

Puesto que en la interpretación propiamente dicha del pensamiento fundamental de Nietzsche, en la confrontación con él, tendremos que volver a estos últimos textos suyos, postergaremos hasta entonces un análisis más detallado de los fragmentos aludidos. Destacaremos sólo *una* circunstancia esencial. Nietzsche habla de manera más marcada que hasta entonces de los «presupuestos» de la doctrina del eterno retorno, tanto de los «teóricos» como de los «prácticos». En un principio esto resulta extraño, ya que si la doctrina del eterno retorno debe constituir la doctrina fundamental que todo lo determina, no puede tener ella misma presupuesto alguno. A la inversa, tiene que ser por su parte el presupuesto de todo pensamiento ulterior. ¿O mostrará quizás este modo de hablar que, aunque no se la haya abandonado, sí se le ha quitado a la doctrina del eterno retorno su importancia fundamental y se la ha degradado a una posición subordinada? Sólo se podrá tomar una decisión si sabemos a qué alude Nietzsche con estos «presupuestos». No lo dice de modo directo, pero por las alusiones y por la dirección general que adopta su pensar puede mostrarse inequívocamente que se refiere a la voluntad de poder en cuanto constitución general de todo el ente. El pensamiento del eterno retorno es ahora pensado expresamente desde la voluntad de poder. Por lo tanto, podríamos concluir, el pensamiento del eterno retorno queda ahora reducido a la voluntad de poder. Sería, no obstante, una conclusión muy apresurada y extrínseca.

Pero incluso si fuera así, si la voluntad de poder fuera el presupuesto del eterno retorno de lo mismo, de ello precisamente no se seguiría que la voluntad de poder excluye al eterno retorno por ser ambos incompatibles. Se seguiría lo contrario, que la voluntad de poder *exige* el eterno retorno de lo mismo.

De la observación de los planes de este período resulta que la doctrina del eterno retorno no resulta en ningún caso rechazada, sino que afirma en todas partes su posición determinante. Por eso, sólo queda plantearse la pregunta: *¿Cómo se relacionan entre sí la voluntad de poder, en cuanto constitución general del ente, y el eterno retorno de lo mismo, en cuanto modo de ser del ente en su totalidad?* ¿Qué quiere decir que Nietzsche ponga a la voluntad de poder como «presupuesto» del eterno retorno de lo mismo? ¿Qué entiende aquí por «presupuesto»? ¿Tiene Nietzsche un concepto claro y fundado de la relación que aquí impera? Nietzsche no tenía, en efecto, una visión clara y sobre todo no tenía una visión conceptual de la citada relación, relación que aún está por pensar.

La voluntad de poder puede ser «presupuesto» del eterno retorno de lo mismo:

1) en la medida en que a partir de la voluntad de poder como carácter de fuerza del mundo en su totalidad puede demostrarse el eterno retorno de lo mismo. La voluntad de poder sería así el *fundamento cognoscitivo* del eterno retorno de lo mismo;

2) en la medida en que el eterno retorno sólo es posible si al ente en su totalidad le corresponde la constitución de voluntad de poder. La voluntad de poder sería así el fundamento *real* del eterno retorno de lo mismo;

3) en la medida en que la constitución del ente (su qué, la *quidditas*, *essentia*) fundamenta el modo de ser (su cómo y su qué, la *existentia*).

Mientras la citada relación entre la *constitución* del ente y el *modo* de ser quede indeterminada, existe también la posibilidad de que, a la inversa, la constitución del ente surja del modo de ser.

Esta relación no puede determinarse como una relación entre un condicionante y un condicionado, entre fundante y fundado. Para llegar a una determinación es preciso examinar previamente el origen esencial de la esencia del ser.

Con estas preguntas nos adelantamos ya hacia los pasos decisivos de la interpretación y determinación de la relación entre el eterno retorno de lo mismo y la voluntad de poder. Una circunstancia apa-

rentemente exterior nos permite apreciar hasta qué punto esta relación, en la medida en que le resulta oscura e inasible, constituye para el mismo Nietzsche, precisamente en el último período de su creación, lo que propiamente inquieta a su pensar. El fragmento que en el actual ordenamiento se encuentra al final de toda la «obra» *La voluntad de poder* con el n. 1067 es, en esa forma, una reelaboración de una versión previa (XVI, 515). A la pregunta «¿Y sabéis qué es para mí "el mundo"?, Nietzsche responde en la primera versión: es el eterno retorno de lo mismo, el querer retrospectivo de lo ya sido y el querer más allá, hacia lo que tiene que ser. La segunda versión dice: *«Este mundo es la voluntad de poder, y nada fuera de ello!»*

Estamos nuevamente ante la cuestión que ya se nos ha aparecido repetidas veces: si queremos quedarnos fijados a la diferencia literal y exterior que presentan las expresiones y las palabras «eterno retorno de lo mismo» y «voluntad de poder», o si sabemos, por el contrario, que una filosofía sólo se vuelve comprensible si intentamos *pensar* lo dicho en ella. En todo caso, la reelaboración citada muestra la copertenencia que hay entre la voluntad de poder y el eterno retorno de lo mismo; ¿con qué derecho si no podría ponerse una en lugar de la otra? ¿Pero qué pasaría si la voluntad de poder, en el sentido nietzscheano más propio e interno, no fuera en sí misma otra cosa que el querer retrospectivo de lo que ha sido y el querer más allá, hacia lo que tiene que ser? ¿Qué pasaría si el eterno retorno de lo mismo, no fuera, en cuanto suceder, otra cosa que la voluntad de poder, entendida tal como Nietzsche la entiende y no como lo dispone para la ocasión alguna visión de la «política»? En ese caso la caracterización del ente como voluntad de poder sólo sería el despliegue del proyecto originario y previo del ente como eterno retorno de lo mismo. Y así es en verdad.

La voluntad de poder es un «presupuesto» del eterno retorno de lo mismo en la medida en que sólo desde la voluntad de poder puede saberse qué quiere decir eterno retorno de lo mismo. Porque el eterno retorno de lo mismo es, en cuanto a la cosa misma, el fundamento y la esencia de la voluntad de poder, ésta puede ponerse como fundamento y punto de partida para llegar a ver la esencia del eterno retorno de lo mismo.

Pero incluso si sale a la luz esta esencial copertenencia de la voluntad de poder y el eterno retorno de lo mismo, no estamos más que en el comienzo de la comprensión filosófica; en efecto, surge la

pregunta acerca de *qué* se piensa y *cómo* se lo piensa cuando el ente en cuanto tal y en su totalidad se presentan al pensar en el sentido del eterno retorno de lo mismo, de la voluntad de poder y de la copertenencia de ambos.

Así, nuestro recorrido panorámico por lo que Nietzsche comunicó y retuvo de su doctrina del eterno retorno concluye con las preguntas que tienen que convertirse en un camino que nos permita llegar a lo que llamamos su posición filosófica fundamental. La vista panorámica del surgimiento de la doctrina del eterno retorno es ya en sí misma una visión del modo en que ésta se sitúa en la totalidad de su filosofía, visión que ofrece, además, una constante perspectiva sobre la totalidad de esa filosofía. Por eso teníamos que ir repetidamente más allá de una mera exposición para hacer visibles por medio del preguntar contextos más amplios. De este modo ya hemos ido preparando implícitamente el examen de las próximas preguntas que ahora se trata de responder, las preguntas que interrogan por la *forma* de la doctrina del eterno y por el ámbito en el que se mueve.

La forma de la doctrina del eterno retorno

Antes de intentar determinar qué forma tiene la doctrina del eterno retorno, tenemos que preguntarnos si en realidad tiene una forma; en efecto, si el anterior recorrido ha mostrado *algo* con claridad, este algo es la pluralidad de formas de la doctrina o, más bien, su carencia de forma, la falta de una conformación propia. ¿Pero qué queremos decir con la *forma* de la doctrina y por qué preguntamos por ella? Si la forma de la doctrina fuera simplemente un ordenamiento de las proposiciones y partes que la componen hecho con ulterioridad, siguiendo puntos de vista tales como el de conseguir el mejor efecto posible o hacerla más fácilmente comprensible, la pregunta por ella tendría una importancia secundaria. Nosotros, sin embargo, preguntamos por la forma para captar, más allá de una primera visión general, algo diferente y más esencial.

Por forma de la doctrina comprendemos la estructuración interna de su propia verdad prefigurada por esta verdad misma. La

estructuración de la verdad no se refiere al ordenamiento de las proposiciones en el marco de un libro siguiendo un encadenamiento argumentativo, sino a la inserción de la *revelación* del ente en su totalidad en el ente mismo, de modo tal que, sólo así, éste se muestra y articula como tal. ¿Tiene la doctrina de Nietzsche una forma en este sentido? No se puede contestar inmediatamente a esta pregunta; tanto menos cuanto que la forma entendida de esta manera podría existir aunque su exposición no llegara a completarse exteriormente. Si a una forma le corresponde siempre un fundamento determinante en virtud del cual una verdad se erige sobre su propio fundamento, si por lo tanto la forma sólo es posible desde una posición fundamental, y nosotros suponemos en nuestro camino que el pensar de Nietzsche tiene una posición fundamental de este tipo, resulta entonces que en su filosofía tiene que estar vivo aquello que posibilita y exige una forma.

Si miramos hacia atrás veremos cómo en el pensamiento de Nietzsche se anuncia por doquier, por lo menos mediatamente, una ley propia de la verdad. Esto resulta perceptible por el hecho de que fracasan todas las caracterizaciones de la doctrina que pretenden integrarla en representaciones usuales. Ya sea que se distinga entre un contenido «científico-natural» y un significado «ético» o, más ampliamente, entre una parte «teórica» y una «práctica», o que se sustituya esa distinción por la hoy más en boga, pero de ninguna manera más clara, entre sentido «metafísico» y fuerza de apelación «existencial», en cualquier caso se muestra una huida hacia una dualidad, ninguna de cuyas partes es por sí adecuada, lo que constituye el signo de una perplejidad creciente, pero no admitida. De esta manera, no se pone al descubierto lo esencial y lo más propio sino que se lo troca inmediatamente en otros modos de representación hace tiempo usuales y ya desgastados. Lo mismo sucede con las distinciones que en una dirección diferente se hacen entre una exposición «poética» y una exposición «prosaica» de la doctrina o entre una parte «subjetiva» y una «objetiva». Se ha ganado ya algo importante si se advierte, aunque sea a partir de una experiencia aún poco determinada y segura de la «doctrina», que tales criterios de interpretación son cuestionables y obstruyen nuestra mirada. Ver esto es el propósito inmediato de esta pregunta por la forma.

La consecuencia inmediata del abandono de este cómodo conjunto de representaciones será que nos preocupemos por conquistar

una perspectiva desde la que se nos aparezca la forma o, en primer lugar, los fundamentos determinantes de la ley que la rige. ¿Pero cómo podremos llegar a ver esta perspectiva? Solo puede resultar de una visión previa dirigida a la totalidad de la filosofía de Nietzsche, a la totalidad tal como ella misma, de acuerdo con su ley propia, impulsa hacia su propia forma. ¿Dónde nos encontramos con ese impulsar, ese empujar y trastocar? Respuesta: en los esfuerzos que hace Nietzsche por su «obra capital». En las oscilaciones de los planes tiene que evidenciarse qué resiste y qué es descartado y transformado; allí tienen que salir a la luz los polos alrededor de los cuales gira toda la inquietud de su pensar.

Los tres polos en recíproca movilidad alrededor de los cuales gira toda la inquietud por encontrar un forma nos resultan reconocibles en los tres títulos que son escogidos sucesivamente como títulos principales de la obra planeada sin por ello eliminar a los que en cada caso se excluyen. La estructura de estos tres, es decir la estructura delineada por ellos mismos, es la forma, la forma buscada, la forma que se busca a sí misma. Los tres títulos se refieren a la totalidad de esta filosofía, y ninguno de ellos acierta con ella totalmente, porque la forma de esta filosofía no se deja constreñir a una vía única.

No obstante, así como no podemos tomar inmediatamente sólo *un* modelo definido de la estructura en la que se copertenecen originariamente en una unidad el «eterno retorno», la «voluntad de poder» y la «transvaloración de todos los valores», con la misma certeza tenemos que suponer, sin embargo, que el propio Nietzsche veía posibilidades claras de llegar a una forma, pues sin esta visión resultaría incomprensible la seguridad con la que la actitud fundamental aparece a través de los múltiples planes.

Pero estos planes, así como los secos listados de títulos y números, sólo nos *hablan* si están iluminados y colmados con el saber de aquello que quieren dominar. Este saber no lo tenemos. Se necesitarán aún décadas hasta que se haya desarrollado. Por ello, nuestro intento de encontrar su ley formativa por la vía de una comparación de los planes se quedaría enredado en un procedimiento artificioso que tiene la pretensión de constituir desde afuera el «sistema» de Nietzsche. Para acercarnos a la meta, o mejor aún, para llegar a descubrir cuál es la meta, tenemos que elegir un camino provisorio que al mismo tiempo nos evite el peligro de la vacuidad tópica de los títulos.

Lo que se busca es la estructuración interna de la verdad del pensamiento del eterno retorno de lo mismo en cuanto pensamiento fundamental de la filosofía de Nietzsche. La verdad del pensamiento se refiere al ente en su totalidad. Pero puesto que, por su esencia, el pensamiento quiere ser el peso más grave y, de este modo, determinar el ser hombre, y por lo tanto a nosotros mismos, en medio del ente, la verdad de este pensamiento sólo será verdad si es *nuestra* verdad.

Se podría replicar que esto es obvio y que además estaría ya dado sin más por el hecho de que el pensamiento del eterno retorno de lo mismo concierne a todo ente, y, por lo tanto, también a nosotros en cuanto que, como casos particulares y quizás meros corpúsculos de polvo, pertenecemos al ente y nos encontramos inmersos en su interior. Pero el pensamiento mismo sólo *es* si *son los que lo piensan*. Éstos son, por lo tanto, algo más y algo diferente que simples *casos de lo pensado*. Los que piensan este pensamiento tampoco son nunca hombres cualesquiera que aparecen en cualquier lugar y cualquier momento. El pensar de este pensamiento tiene su muy propia necesidad histórica y él mismo determina un instante histórico. Sólo desde ese instante surge la eternidad de lo pensado en ese pensamiento. Por ello, lo que rodea al pensamiento del eterno retorno, el ámbito al que se refiere, al que domina y al que con ello conforma, no queda aún descrito por el hecho de que se constate de un modo simplemente aditivo que en su ámbito está todo el ente de la misma manera que las nueces en un saco. El ámbito de este pensamiento necesita de una determinación previa; es *dirigiendo a él la mirada* como mejor cabe esperar que descubramos algo de la estructura que exige de sí mismo, como forma, la verdad de este pensamiento.

El ámbito del pensamiento del eterno retorno: La doctrina del eterno retorno como superación del nihilismo

Habríamos pensado el pensamiento del eterno retorno de manera muy extrínseca, es decir no lo habríamos pensado en absoluto, si este *ámbito* no se hubiera hecho presente ya por todas partes. Con

el concepto de «ámbito» del pensamiento del eterno retorno entendemos la conexión unitaria de aquello desde donde se determina este pensamiento y aquello en dirección de lo cual él mismo resulta determinante; el ámbito se refiere a la unidad de la región de su origen y de la región de su dominio. La pregunta por el ámbito tiene que asegurar al pensamiento de los pensamientos su determinación, ya que, por ser el pensamiento más universal, se tiende fácilmente a pensarlo de un modo sólo universal, es decir diluyéndose de modo indeterminado en lo universal.

Todo pensamiento que piense el ente en su totalidad parece tener su ámbito ya inequívoca y definitivamente determinado en la medida en que se represente el «en su totalidad» como la región que todo lo «abarca». Y sin embargo: «en su totalidad» no son más que palabras que sirven más para encubrir una cuestión esencial que para plantearla y desplegarla. Al nombrar el ente en su totalidad, «en su totalidad» debe entenderse siempre como una expresión interrogativa, como una expresión cuestionable, es decir que merece que se la cuestione, que se pregunte: ¿Cómo está determinado el «en su totalidad», cómo se fundamenta esa determinación y cómo está puesto el fundamento para tal fundamentación? Por eso, en todo pensamiento del ente en su totalidad se vuelve candente la pregunta por su ámbito.

Pero en el pensamiento de Nietzsche acerca del ente en su totalidad hay que pensar además otra cosa, algo que lo distingue, no en el modo de un añadido posterior sino como una prefiguración de su posible forma. Esto que lo distingue, si es cierto que este pensamiento es el pensamiento fundamental de la filosofía de Nietzsche, se referirá a ésta en su propia esencia. Ésta es, en el movimiento interno de su pensar, un contramovimiento. Pero quizás toda filosofía sea un contramovimiento frente a cualquier otra. En el pensamiento de Nietzsche, sin embargo, el movimiento en contra tiene un sentido especial. Aquello *en contra* de lo que piensa no quiere rechazarlo para poner algo diferente en su lugar. El pensamiento de Nietzsche quiere *invertir*. Pero aquello a lo que se refiere la inversión y el contramovimiento que así se forma no es una dirección cualquiera, pasada o incluso contemporánea, de alguna cierta filosofía, sino la totalidad de la filosofía occidental en la medida en que es el principio conformador en la historia del hombre occidental.

La totalidad de la historia de la filosofía occidental es interpretada como platonismo. La filosofía de Platón es la medida con la que se

aprehende tanto la filosofía posplatónica como la preplatónica. Esta medida sigue siendo determinante mientras la filosofía ponga, para la posibilidad del ente en su totalidad y para el hombre en cuanto que es dentro de esa totalidad, determinadas *condiciones* de acuerdo con las cuales se acuña el ente. A lo que tiene validez en primera y última instancia, a aquello que es por lo tanto condición de la «vida» en cuanto tal, Nietzsche lo denomina *valor*. Lo propiamente determinante son los valores supremos. Así pues, si la filosofía de Nietzsche quiere ser, en el sentido descrito, el contramovimiento que se enfrente a toda la historia de la filosofía occidental hasta el momento, tendrá que dirigirse contra los valores supremos establecidos en la filosofía. Pero en la medida en que el contramovimiento nietzscheano tiene el carácter de una inversión, al dirigirse contra los valores supremos se convertirá en una «transvaloración de todos los valores».

Un contramovimiento de tal alcance y con tal pretensión tiene que ser también *necesario*. Lo que impulsa a él no puede basarse en una opinión arbitraria acerca de lo que se trata de superar. Aquello en contra de lo cual se quiere poner en acción el contramovimiento tiene que valer la pena de que se lo haga. Por eso, en un contramovimiento de este estilo se halla al mismo tiempo el mayor reconocimiento del contrario, se lo toma en serio de la manera más profunda. Esta apreciación supone, a su vez, que lo contrario ha sido radicalmente experimentado y pensado, es decir padecido, con todo su poder y todo su significado. El contramovimiento, en su necesidad, tiene que surgir de una experiencia originaria de este tipo y, al mismo tiempo, permanecer enraizado en ella.

Ahora bien, si el eterno retorno de lo mismo es el pensamiento fundamental de la auténtica filosofía de Nietzsche, y ésta es en sí misma un contramovimiento, el pensamiento de los pensamientos será un *contrapensamiento*. Pero la esencia de este pensamiento y de su pensar es un tener-por-verdadero en el sentido antes expuesto: una creencia. Por lo tanto, el pensamiento del eterno retorno de lo mismo es la contracreencia, la actitud que sostiene y guía en todo el contramovimiento. Esta contracreencia misma está enraizada en aquella experiencia dentro de la filosofía anterior y de la historia occidental en general de la que surge la necesidad de un contramovimiento como inversión, en el sentido de una transvaloración.

¿Cuál es esta experiencia? ¿Qué estado de necesidad *[Not]* se experimenta en ella como lo que insta [*ernötigt*] a un giro [*Wende*], y

por lo tanto a la necesidad [*Not-wendigkeit*] de una transvaloración, y por lo tanto a una nueva posición de valores? Se trata de ese acontecimiento en la historia del hombre occidental que Nietzsche designa con el nombre de «nihilismo». Lo que dice esta palabra no debemos explicarlo arbitrariamente partiendo de cualquier representación de carácter político-cosmovisional sino que tenemos que determinarlo *exclusivamente* a partir de lo que Nietzsche entiende por ella. En la experiencia del hecho del nihilismo se enraiza y palpita la totalidad de la filosofía de Nietzsche; pero al mismo tiempo, ésta conduce a aclarar por vez primera la experiencia del nihilismo y a hacerla cada vez más transparente en todo su alcance. Con el despliegue de la filosofía de Nietzsche crece conjuntamente la profundidad con la que se comprende la esencia y el poder del nihilismo, y se acrecienta el estado de necesidad y la necesidad de su superación.

Con esto queda dicho también: el concepto de nihilismo sólo puede ser pensado apropiándose al mismo tiempo del pensamiento fundamental, del contrapensamiento de la filosofía de Nietzsche. Por eso es también cierto lo contrario: el pensamiento fundamental, es decir la doctrina del eterno retorno, sólo puede comprenderse desde la experiencia del nihilismo y desde el saber de su esencia. Por lo tanto, para recorrer el ámbito completo del pensamiento más grave, para ver en una unidad su región de origen y su región de dominio, tenemos que unir a la caracterización provisional de su contenido y del modo en que se lo comunicó una caracterización del nihilismo.

El nihilismo, podemos decir orientándonos por la palabra, es una acontecimiento o una doctrina en la que se trata del *nihil*, de la nada. La nada es —tomada formalmente— la negación de algo, más precisamente, de todo algo. *Todo* algo constituye el ente en su totalidad. La posición de la nada es la negación del ente en su totalidad. De acuerdo con ello, el nihilismo contiene, explícita o implícitamente, la siguiente doctrina fundamental: el ente en su totalidad es nada. Sin embargo, precisamente esta proposición puede entenderse de un modo tal que Nietzsche habría puesto reparos en tomarla como expresión del nihilismo.

Lo que determina al ente en su totalidad es el ser. Cuando Hegel, en el comienzo de su metafísica general (*Ciencia de la lógica*), pronuncia la frase: «Ser y nada son lo mismo», esto puede expresarse fácilmente en la forma: el ser es la nada. Pero esta frase hegeliana tiene tan poco de nihilismo que precisamente contiene, en el sentido de Nietzsche, algo de esa

«grandiosa iniciativa» *(La voluntad de poder,* n. 416) del idealismo alemán por superar el nihilismo. El procedimiento por el cual, en cualquier ocasión en la que aparezca la «nada», incluso cuando se la nombra en una conexión esencial con la doctrina del ser, se habla terminantemente de nihilismo, dando además implícitamente a la palabra «nihilismo» el matiz de «bolcheviquismo», no sólo es un modo superficial de pensar sino que es inescrupulosa demagogia. Sobre todo, con recetas tan baratas no se llega al pensamiento de Nietzsche ni se lo comprende, ni en lo que respecta a lo que él entiende por nihilismo ni en lo que hace a su propio nihilismo. Pues, en efecto: Nietzsche comprende su propio pensamiento como nihilismo, en la medida en que atraviesa el «nihilismo perfecto» y él mismo es «el primer nihilista perfecto de Europa, pero aquel que ya ha vivido en sí hasta el final el nihilismo mismo, que lo tiene *detrás de sí, debajo de sí, fuera de sí»* *(La voluntad de poder,* Prólogo, n. 3).

[En el segundo tomo de esta obra se encontrará una elucidación y discusión en profundidad de la esencia del nihilismo.]

Sólo si llegamos a un saber acerca del acaecimiento del nihilismo y tenemos en cuenta que Nietzsche, en la perspectiva de *su* pensar, lo ha experimentado e interrogado continuamente hasta sus últimas consecuencias como el hecho fundamental de la historia, se nos abrirá el ámbito del pensamiento del eterno retorno de lo mismo, es decir su región de origen y de dominio. Este pensamiento piensa el ente de manera tal que desde el ente en su totalidad viene hacia nosotros una apelación constante: la de si queremos simplemente dejarnos llevar o si, por el contrario, queremos ser creadores, es decir, en primer lugar, si queremos los medios y las condiciones para volver a *devenir* tales.

Así como es terrible la visión del nihilismo, igualmente difícil resulta pensar el pensamiento más grave y preparar el advenimiento de quienes lo piensen verdadera y creativamente. Pues lo más difícil es, ante todo, la confrontación con el nihilismo, sobre todo desde el momento en el que el pensamiento del eterno retorno también tiene un carácter nihilista en la medida en que en él no se piensa ya una meta última para el ente. En este pensamiento se eterniza en cierto sentido el «para nada», la falta de una meta última, y es, en tal medida, el pensamiento más paralizador.

«Pensemos este pensamiento en su forma más terrible: la existencia, tal como es, sin sentido ni meta, pero retornando inevitablemente, sin un *finale* en la nada: *"el eterno retomo"*.

¡Ésta es la forma más extrema de nihilismo: la nada (lo "sin sentido"), eternamente!» (*La voluntad de poder*, n. 55; 1886-1887)

Pero de este modo el pensamiento nietzscheano del eterno retorno es pensado sólo a medias, con lo que no es pensado en absoluto, pues no se lo aprehende en su carácter de instante y de decisión. Sólo cuando esto ocurre se ha recorrido el ámbito del pensamiento y entonces *es* para Nietzsche la superación del nihilismo. En cuanto superación supone ciertamente el nihilismo en el sentido de que también lo piensa y de que lo piensa en profundidad hasta su fin más extremo. En ese sentido, el pensamiento del eterno retorno debe pensarse «nihilistamente» y sólo «nihilistamente». Pero esto quiere decir aquí: el pensamiento del eterno retorno sólo puede pensarse en la medida en que también piensa el nihilismo como aquello que tiene que ser superado y como aquello que está ya superado en la voluntad de crear. Sólo quien extiende su pensar hasta el más extremo estado de necesidad del nihilismo será capaz de pensar también el pensamiento que lo supera como dando un giro a la necesidad [*not-wendend*] y como necesario [*notwendig*].

Instante y eterno retorno

¿Cuál es la posición fundamental en medio del ente que resulta de este pensar? Antes habíamos oído: la serpiente que se enrosca al cuello del águila, que como tal anillo se eleva a las alturas con los amplios círculos del águila, es el símbolo del anillo del eterno retorno de lo mismo. Al describir «La visión y el enigma» interrumpimos en un determinado punto la narración que hacía Zaratustra en el barco de su ascenso con el enano, señalando que lo que seguía sólo sería comprensible más adelante. Ahora hemos llegado al lugar en el que estamos en condición de recuperar lo que habíamos dejado pendiente y de volver a pensar en su conjunto esta narración del pensar del pensamiento más grave. Recordemos: Zaratustra le for-

mula al enano dos preguntas referentes a la visión del portal. La segunda pregunta queda sin respuesta. En efecto, Zaratustra cuenta que su propia voz, al hablar de lo decisivo en la visión del portal, o sea del «instante», se volvía cada vez más baja, y que él mismo tenía miedo de sus «propios pensamientos» y de sus «pensamientos ocultos». Él mismo aún no ha llegado a dominar a este pensamiento, lo que significa: tampoco para Zaratustra el triunfo del pensamiento está aún decidido. Si bien le dice al enano «Yo, o tú» y sabe que es el más fuerte, no es aún dueño de su fuerza, aún tiene que ponerla a prueba en la confrontación y así conquistarla. Mientras tanto hemos visto hacia dónde se dirige esa confrontación y cuál es el ámbito de origen y de dominio del pensamiento. Teniendo en cuenta esto, podemos ahora interpretar la continuación del relato de Zaratustra.

Mientras se acerca cada vez más a su pensamiento más propio y crece su temor ante él: «Entonces, de pronto oí *aullar* a un perro en la cercanía». Ahora aparece en las proximidades de Zaratustra un perro, no un águila con la serpiente alrededor del cuello; y un aullido, no el canto de los pájaros. Todo se transforma en la imagen opuesta a la del temple propio del pensamiento del eterno retorno.

Al oír aullar al perro, el pensamiento de Zaratustra «corrió» atrás hacia su niñez. La referencia a la niñez indica que ahora retrocedemos a la historia anterior de Zaratustra, del pensador del eterno retorno, y con ello también a la gran historia previa de este pensamiento, al surgimiento y ascenso del nihilismo. Zaratustra había visto entonces al perro «erizado, la cabeza hacia arriba, temblando, en la medianoche más silenciosa, cuando hasta los perros creen en fantasmas». De este modo la imagen opuesta se determina aún más: medianoche, el tiempo más lejano, el más alejado del mediodía, del tiempo del instante más claro, del instante sin sombra. «Justo entonces la luna llena se elevó, con un silencio de muerte, por encima de la casa, justo entonces se quedó inmóvil, un círculo incandescente, inmóvil sobre el techo plano, como sobre una propiedad ajena: ...» En lugar de la claridad del sol brilla la luna llena, que también es una luz, pero una luz prestada, sólo el reflejo externo de un brillar real, el puro fantasma de una luz, que sin embargo alumbra lo suficiente como para que los perros se asusten y aullen: «porque los perros creen en ladrones y fantasmas». Pero el niño entonces tuvo piedad del perro que se asustaba de un fantasma y aullaba armando tanto alboroto. En un mundo así, la compasión aparece especialmente en-

tre los niños, que no comprenden todo eso y aún no han llegado a la mayoría de edad para lo que es.

«Y cuando volví a oír aullar de ese modo, tuve nuevamente lástima.» Con ello Zaratustra cuenta cómo aún entonces, no siendo ya un niño, cayó también en el temple de ánimo de la piedad y la compasión y se representó el aspecto del mundo a partir de ella. Con las palabras de Zaratustra, Nietzsche alude a la época en que su mundo estaba determinado por Schopenhauer y Wagner, cada uno de los cuales, a su manera, enseñaba un pesimismo y en ultima instancia la huida en la disolución, en la nada, en un puro estar flotando y dormido, y anunciaba un despertar, para poder seguir durmiendo mejor.

Mientras tanto, el propio Nietzsche había abandonado todo dormir y todo sueño, pues se encontraba ya en el preguntar. El mundo de Schopenhauer y de Wagner se le había vuelto cuestionable muy pronto, antes de que él mismo lo supiera, ya al escribir la tercera y cuarta *Consideración intempestiva: Schopenhauer como educador y Richard Wagner en Bayreuth*. En ambas obras, y por más que aparezca como su defensor y que quiera serlo con su mejor voluntad, se produce ya una separación de ellos; no obstante, no era aún un despertar. Nietzsche no había llegado aún a sí mismo, es decir a *su* pensamiento, primero tenía que pasar por la historia previa de ese pensamiento y por ese estadio intermedio en el que no sabemos adonde ir, en que no encontramos cómo salir realmente de lo anterior ni cómo entrar en lo venidero. ¿Dónde estaba Zaratustra?

> «¿Estaba soñando entonces? ¿Me había despertado? De pronto me encontré entre escarpados peñascos, solo, desolado, en el más desolado claro de luna.»

Esta desolación es el período entre los años 1874 y 1881, del que en una ocasión dijo que entonces había alcanzado el punto más bajo de su vida. Bajo una luz reflejada, la desolación tenía, sin embargo, a su modo, una claridad, una claridad que era suficiente para permitirle ver aún algo y hacerlo capaz de una visión, sobre todo desde el momento en que oyó al perro, en que tenía oídos para el lamento de los hombres de esencia perruna que habían perdido todo orgullo y sólo creían en su propia creencia, y en nada más que ella.

¿Y qué vio Zaratustra en esta desolación de la luz reflejada? «¡*Pero allí yacía un hombre*!». La cursiva acentúa especialmente lo visto:

un hombre que yace en el suelo, no un hombre erguido y que camina. Y como si no fuera suficiente: «Y, verdaderamente, nunca había visto nada semejante a lo que vi». Que un hombre yazca en el suelo no es probablemente nada inusual; la experiencia de que los hombres no llegan a erguirse y sostenerse por sí solos y cojean con la ayuda de muletas y apoyos es, ciertamente, una experiencia corriente; y que el hombre está mal ya lo cuenta el pesimismo habitual en las inagotables variaciones de su discurso. Pero tal como lo vio Zaratustra, aún no había sido visto nunca. Un hombre que yace, ¿pero en qué situación, y qué tipo de hombre? «Vi a un joven pastor que se retorcía, se atragantaba y se sacudía convulsivamente, con el rostro desencajado, y al que una pesada y negra serpiente le colgaba de la boca.» Un hombre joven, o sea un hombre que ha abandonado hace poco la niñez, quizás aquel que había oído aullar al perro, el propio Zaratustra; un joven pastor, alguien que está dispuesto a guiar y conducir. Éste yace en la desolación de la luz reflejada. «¿Se habría quedado dormido? Entonces la serpiente se deslizó en su garganta, y se aferró a ella mordiéndola.»

Ahora estamos suficientemente preparados para ver que esta «serpiente negra y pesada» es la imagen opuesta a la serpiente que rodea el cuello del águila que va dando círculos en el mediodía y se mantiene con facilidad en las alturas. La serpiente negra es el sombrío siempre igual del nihilismo, su fundamental carencia de meta y de sentido, es el nihilismo mismo. El nihilismo se ha aferrado mordiendo al joven pastor durante el sueño; el poder de esta serpiente sólo podía disponerse a deslizarse en la boca del joven pastor, es decir a incorporársele, porque no estaba despierto. Cuando Zaratustra lo ve yacer así hace lo primero que se suele hacer en estos casos, tira de la serpiente, trata de arrancarla violentamente, «¡en vano!».

Esto quiere decir: el nihilismo no se puede superar desde afuera, tratando de quitarlo con tirones y empujones, poniendo en lugar del Dios cristiano otro ideal, la razón, el progreso, el «socialismo» económico-social, la mera democracia. Con estos intentos de eliminarla, la serpiente sólo se aferra cada vez más fuerte. Zaratustra abandona inmediatamente estos intentos de socorro. «Con un solo grito», continúa el relato, «algo gritó desde mí.» ¿Quién es este «algo»? «Todo lo bueno y lo malo que hay en mí»; todo su ser y toda su historia se concentran en él y gritan desde él: «¡Muerde! ¡Muerde!». Ya no hace falta decir mucho para aclarar más el sentido: la serpiente negra del

nihilismo amenaza al hombre con incorporársele totalmente y tiene que ser superada por el mismo que se ve afectado y puesto en peligro. Todos los tironeos y maquinaciones hechos desde afuera, todos los remedios temporarios, todas las simples presiones para apartarlo, desplazarlo y postergarlo son en vano.Todo es aquí en vano si el hombre mismo no hunde los dientes en el peligro, y no en cualquier parte y ciegamente: a la serpiente negra hay que cortarle la *cabeza*, lo que realmente determina y dirige, lo que está delante y arriba.

El nihilismo sólo será superado si se lo supera de raíz, si se lo agarra por la cabeza, si los ideales que pone y de los que proviene caen presas de la «*crítica*», es decir de la delimitación y superación. Pero la superación sólo ocurrirá si cada afectado —y lo somos todos—, si cada uno muerde por sí mismo, porque mientras sólo deje a otros que arranquen su negra necesidad, todo será en vano.

> «Pero el pastor mordió, como le aconsejó mi grito; ¡mordió con un buen mordisco! Escupió muy lejos la cabeza de la serpiente: y se levantó de un salto.
>
> Ya no pastor, ya no hombre, ¡alguien transformado, rodeado de luz, que reía!»

¿De qué alegría viene esta risa? De la alegría de la «gaya ciencia». Ahora, al final de nuestro camino, comprendemos —y no es casualidad sino la más interna necesidad— que en la conclusión de la obra a la que Nietzsche dio el título de *La gaya ciencia* se comunique por primera vez el pensamiento del eterno retorno; pues éste pensamiento es el *mordisco* que tiene que superar de raíz el nihilismo. Así como Zaratustra no es otra cosa que el pensador de este pensamiento, el mordisco tampoco es otra cosa que la superación del nihilismo. A partir de aquí resulta claro: el joven pastor es Zaratustra mismo que en esta visión va al encuentro de sí, que tiene que gritarse a sí mismo con toda la fuerza de su íntegra esencia: *¡Muerde!* Hacia el final del relato que Zaratustra cuenta a los marineros, a los buscadores y tentadores, les plantea la pregunta: «¿*Quién* es el pastor al que la serpiente se le deslizó en la garganta?». Ahora podemos responder: es Zaratustra, el pensador del pensamiento del eterno retorno. Zaratustra sólo es honrado por sus propios animales, por el águila y la serpiente, cuando ha superado el mundo del perro que aulla y de la serpiente negra; sólo se transforma en un convaleciente cuando ha pasado por la enfermedad, cuando ha aprendido que el ahogo de la

serpiente negra forma parte del saber, que el que sabe tiene que liquidar necesariamente este hastío que provoca el hombre despreciable.

Sólo ahora reconocemos también la correspondencia interna en la que se encuentran los dos capítulos citados de la tercera parte de *Así habló Zaratustra*. Ahora entendemos por qué a los animales que quieren cantarle la bella cantilena del eterno retorno con las palabras y las melodías más hermosas Zaratustra les responde: «El gran hastío del hombre, *eso* me ahogaba y se había deslizado en mi garganta: y lo que el adivino había presagiado: «Todo es lo mismo, nada vale la pena, el saber ahoga». Aquel para quien el pensamiento del eterno retorno es una cantilena forma parte de los que huyen del auténtico saber porque ese saber «ahoga». De acuerdo con ello, en el capítulo «El convaleciente», en el pasaje en el que Zaratustra comienza su respuesta a la cantilena de los animales, se dice, en referencia explícita al capítulo «De la visión y el enigma»:

> «¡Oh, vosotros, picaros bufones y organillos!, respondió Zaratustra y volvió a sonreír, qué bien sabéis lo que tenía que cumplirse en siete días:
>
> ¡Y cómo aquel monstruo se deslizó en mi garganta y me ahogaba! Pero le corté la cabeza de un mordisco y la escupí lejos de mí.
>
> ¿Y vosotros, vosotros ya hacéis con eso una cantilena? Pero ahora estoy aquí postrado, aún cansado de morder y escupir lejos de mí, aún enfermo de mi propia redención.
>
> *¿Y vosotros os quedasteis mirando todo esto?*»

Con esto se nos unen los dos capítulos, «De la visión y el enigma» y «El convaleciente», distantes tanto por su contenido como por su ubicación en la obra. Ganamos así, para la comprensión de la obra en su conjunto, una visión más coherente. Cuidémonos de opinar, sin embargo, que con ello ya hemos comprendido; es probable que sólo nos quedemos mirando y no prestemos atención a la segunda pregunta que en su relato Zaratustra dirige de inmediato a los marineros. No pregunta sólo «¿Quién es el pastor?», sino que pregunta: «*¿Quién* es el hombre al que se le deslizará así en la garganta todo lo más grave, lo más negro?». Respuesta: aquel que piense y realice en su pensar el pensamiento del eterno retorno; pero no pensará este pensamiento en su ámbito esencial mientras la serpiente negra no se le haya introducido en la garganta y lo haya mordido. El pensamiento sólo *es* corno tal mordisco.

Apenas entendemos esto reconocemos por qué Zaratustra tiene miedo al pensar el pensamiento del instante y por qué el enano, en lugar de responder, simplemente desaparece. Antes de dar el mordisco, no se ha pensado aún el instante; en efecto, el mordisco es la respuesta a la pregunta acerca de qué es el portal mismo, qué es el instante: es la decisión en la que toda la historia anterior, en cuanto historia del nihilismo, es llevada a la confrontación y al mismo tiempo superada.

El pensamiento del eterno retorno de lo mismo sólo *es en cuanto* es este pensamiento de superación. La superación tiene que conducir por encima de una hendidura aparentemente estrecha, pues se da entre lo que se asemeja de modo tal que parece lo mismo. De una parte está: todo es nada, todo es indiferente, con lo que nada merece la pena: *todo es lo mismo.* De la otra parte está: todo retorna, cada instante importa, todo importa: *todo es lo mismo.*

La hendidura más pequeña, el puente aparente que tienden las palabras «todo es lo mismo» oculta lo que es absolutamente distinto: «todo es indiferente» y «nada es indiferente».

La superación de ésta, la más pequeña de las hendiduras, es la superación más difícil en el pensamiento del eterno retorno de lo mismo en cuanto pensamiento por esencia superador. Si se lo toma pretendidamente «por sí mismo», de acuerdo con su contenido: «Todo gira en círculo», quizás no sea más que una construcción de la locura. Pero entonces tampoco es el pensamiento de Nietzsche; y sobre todo no es el pensamiento «por sí mismo», porque este pensamiento es precisamente por sí en cuanto pensamiento de superación y sólo en cuanto tal.

Si recorremos una vez más con la mirada nuestra exposición del pensamiento nietzscheano del eterno retorno de lo mismo, llamará la atención cómo el tratamiento expreso de su *contenido* pasa a un segundo plano detrás de la continua insistencia en su *modo* correcto y en sus condiciones. Éstas pueden concentrarse en dos, que a su vez se copertenecen y constituyen una unidad:

1) El pensar a partir del instante. Esto quiere decir: trasladarse a la temporalidad del propio actuar y decidir desde una mirada prospectiva a lo encomendado como tarea [*Aufgegebene*] y con una mirada retrospectiva a lo recibido en dote [*Mitgegebene*].

2) El pensar del pensamiento como superación del nihilismo. Esto quiere decir: trasladarse al estado de necesidad de la situación que surge con el nihilismo; ésta impone una meditación sobre lo recibido en dote y una decisión acerca de lo encomendado como

tarea. La situación de necesidad misma no es otra cosa que aquello que abre el trasladarse al instante.

¿Pero qué es lo que hace que en este pensamiento se acentúen de manera tan esencial precisamente el pensar y sus condiciones? ¿Qué otra cosa puede ser sino aquello que da que pensar, es decir su «contenido»? En consecuencia éste no pasa a un segundo plano, como parecía, sino que sólo aparece de un modo peculiar, bajo la forma de resaltar las condiciones para que se lleve a cabo el pensamiento. En este pensamiento, *lo* que ha de pensarse, por el *modo* en que ha de pensarse, repercute sobre el que lo piensa, apremiándolo; y esto, a su vez, sólo para integrarlo en lo que ha de pensarse. Pensar la eternidad exige: pensar el instante, es decir trasladarse al instante del ser sí mismo. Pensar el eterno retorno de lo mismo requiere la confrontación con el «todo es lo mismo», con el «no merece la pena», con el nihilismo.

Sólo se piensa el eterno retorno de lo mismo si se lo piensa de una manera nihilista e instantánea. Pero en un pensar así el que lo piensa penetra él mismo en el anillo del eterno retorno, aunque de modo tal que contribuye a conquistarlo y decidirlo.

¿De dónde proviene, sin embargo, que precisamente en el pensamiento fundamental de la filosofía de Nietzsche salga a la luz de manera tan decidida esta repercusión de lo que ha de pensarse sobre quien lo piensa y la integración de éste en lo pensado? ¿Tiene su origen en que únicamente en esta filosofía se establece una relación de este tipo entre el pensamiento y lo pensado, o existe esta relación en toda filosofía en cuanto filosofía? Con esta pregunta llegamos a la segunda sección de estas lecciones.

La esencia de una posición metafísica fundamental. Su posibilidad en la historia de la metafísica occidental

El hecho de que en el pensar del pensamiento del eterno retorno de lo mismo lo que ha de pensarse repercuta sobre el que lo piensa y lo integre en lo pensado no se debe en primer lugar a que se piense el eterno retorno de lo mismo sino a que este pensamiento piensa el ente en su totalidad. Un pensamiento de este tipo constituye un pensamiento «metafísico». Porque el pensamiento del eterno

retorno es *el* pensamiento metafísico de Nietzsche, por eso se da la citada relación de una repercusión que integra y una integración que repercute. No obstante, el hecho de que esa relación se imponga en Nietzsche en esa forma preponderante tiene que tener su razón especial; y ésta sólo puede hallarse en la metafísica de Nietzsche. Dónde, cómo y por qué se halla en ella sólo podrá apreciarse si determinamos con un concepto suficientemente claro qué se denomina «metafísica». A partir de allí tiene que clarificarse qué quiere decir «posición fundamental», ya que en la expresión «posición metafísica fundamental» «metafísica» no es un adjetivo que indique un tipo especial de posición fundamental, sino que designa el ámbito que sólo se despliega como metafísico gracias a la estructura de una posición fundamental. ¿Qué quiere decir entonces «posición metafísica fundamental»?

El título que sirve para señalar esta tarea tiene un aditamento: habla de la posibilidad de una posición metafísica fundamental en la historia de la filosofía occidental. Con ello, más que de hacer referencia a los múltiples planteamientos de posiciones metafísicas fundamentales y a su sucesión histórica, se trata de poner el acento en que eso que llamamos «posición metafísica fundamental» pertenece propia y exclusivamente a la historia occidental y contribuye esencialmente a determinarla. Algo así como una posición metafísica fundamental sólo era posible en el pasado y, en la medida en que se la intente aún en el futuro, lo pasado seguirá vigente como algo no superado, es decir, no apropiado. La posibilidad de una posición metafísica fundamental debe discutirse aquí en un sentido básico y no exponerse con el carácter de un relato historiográfico. De acuerdo con lo dicho, esta discusión básica es esencialmente histórica.

Puesto que en estas lecciones se quiere exponer la posición metafísica fundamental de *Nietzsche,* la discusión del concepto de posición metafísica fundamental sólo puede tener un carácter preparatorio. Por otra parte, es imposible hacer aquí una coherente consideración esencial porque nos faltan los presupuestos para ella.

Lo más conveniente para caracterizar de modo indicativo el concepto de posición metafísica fundamental es partir de la palabra y el concepto «metafísica». Con este calificativo se nombra lo que pertenece a la «metafísica». Este nombre designa desde hace siglos el dominio de ese preguntar de la filosofía en el que ella ve su tarea propia. Metafísica es, por lo tanto, el título para la filosofía en sentido

propio y se refiere, por consiguiente, a lo que en cada caso constituye el pensamiento fundamental de una filosofía. Incluso el significado habitual de la palabra, es decir el que ha llegado al uso común y corriente, contiene aún un reflejo, aunque débil y muy indeterminado, de este carácter: con la denominación «metafísico» se designa lo enigmático, lo que nos supera, lo inapresable. La palabra se emplea ya sea en sentido peyorativo, según el cual estos enigmas no son más que algo imaginario y en el fondo un absurdo, ya sea en un sentido valorizador, según el cual lo metafísico es lo inalcanzable último y decisivo. En cualquier caso, sin embargo, el pensamiento se mueve dentro de lo indeterminado, inseguro y oscuro. La palabra nombra más el final y el límite del pensar y del preguntar que su auténtico comienzo y despliegue.

Con la referencia a la desvalorización de la palabra «metafísica» no hemos penetrado en el auténtico significado de la palabra. La palabra y su surgimiento son muy singulares, su historia lo es más aún. Y sin embargo, del poder y del predominio de esta palabra y de su historia depende, en una porción esencial, la configuración del mundo espiritual de occidente, y con ello del mundo en general. En la historia, las palabras son con frecuencia más poderosas que las cosas y los hechos. La circunstancia de que en el fondo sepamos tan poco sobre el poder de esta palabra «metafísica» y sobre la historia del despliegue de su poder permite reconocer cuán pobre y extrínseco sigue siendo nuestro saber acerca de la historia de la filosofía, cuán poco armados estamos para una confrontación con ella, con sus posiciones fundamentales y con sus fuerzas unitarias y determinantes. La historia de la filosofía no es cosa de la historiografía, sino de la filosofía. La primera historia filosófica de la filosofía es la de Hegel, quien no la configuró en una obra sino que sólo la expuso en sus lecciones de Jena, Heidelberg y Berlín.

La historia de la filosofía de Hegel sigue siendo hasta ahora la única historia de la filosofía, y lo continuará siendo hasta que la filosofía tenga que pensar históricamente a partir de su cuestión fundamental más propia en un sentido esencialmente más originario. Allí donde se han realizado los primeros intentos en este sentido persiste la ilusión de que se trata simplemente de una manera diferente de plantear la misma cuestión que anima a la interpretación «historiográfica» de la historia de la filosofía. A esto se agrega otra apariencia, la de que la consideración histórica se limitaría a lo ya

pasado y no tendría el valor, y sobre todo la capacidad, de decir algo «nuevo». Esta apariencia se mantiene en la medida en que aún nadie presiente, y ante todo aún nadie puede apreciar en todo su alcance, que, a pesar de la preponderancia de la técnica y de la «movilización» técnica total del globo, es decir, a pesar de un muy determinado predominio de una naturaleza capturada, una fuerza fundamental del ser totalmente diferente se eleva: la *historia,* a la que sin embargo la historiografía no puede ya considerar como objeto suyo. Se hace aquí esta observación porque la meditación histórica que se hace a continuación acerca de la esencia de la metafísica no tiene un aspecto diferente al de un resumen de cualquier manual de historia de la filosofía.

«Metafísica» es el título para la esfera de las auténticas preguntas de la filosofía. En la medida en que sean muchas, están dirigidas por una pregunta única; en cuanto integradas en ésta, constituyen en realidad una *única* pregunta. Toda pregunta en cuanto tal, y especialmente la pregunta única de la filosofía, se coloca de inmediato también a sí misma en la claridad que ella provoca. Por eso sucede que el preguntar inicial del gran inicio de la filosofía occidental ya tiene un saber de sí mismo. Este saber de sí mismo que posee el preguntar filosófico se caracteriza en primer lugar por delimitar y comprender aquello por lo que pregunta. La filosofía pregunta por la ἀρχή; la palabra se traduce por «principio»; y si se rehusa pensar de manera estricta y persistente, también puede creerse que se sabe qué significa aquí «principio». ἀρχή —ἄρχειν quiere decir comenzar y al mismo tiempo: estar al comienzo de todo, dominar—. Pero esta indicación acerca de la esencia de la ἀρχή aquí nombrada sólo será acertada si determinamos conjuntamente de qué y respecto de qué se busca la ἀρχή. No respecto de algún recóndito suceso ni de hechos o situaciones inusuales y ocultas, sino simplemente del ente. De este modo denominamos en primer lugar todo lo que es. Pero en la medida en que se pregunta por la ἀρχή del ente, se coloca ya en la pregunta a todo el ente en cuanto todo y en su totalidad. Con la pregunta por la ἀρχή se dice ya algo sobre el ente en su totalidad. Sólo entonces el ente en su totalidad es visto *como* ente y *en su totalidad.*

En la medida en que se pregunta por la ἀρχή, el ente en su totalidad es experimentado en el comienzo y en el surgimiento [*Aufgang*] de su presenciar y su resplandecer. Cuando el sol comienza a resplandecer, hablamos del surgimiento del sol [*Sonnenaufgang*] en ese senti-

do comprendemos como surgimiento el emerger de lo presente como tal. Se pregunta por la ἀρχή del ente en su totalidad, por su surgimiento, en cuanto que éste domina el ente respecto de lo que es y de cómo es, se pregunta por su dominio. Hay que llevar al saber el surgimiento y el dominio del ente en su totalidad; este saber de la ἀρχή sabe entonces qué es el ente en cuanto que es ente. De acuerdo con ello, la pregunta de la filosofía, en cuanto pregunta por la ἀρχή, puede plantearse también en la siguiente forma: qué es el ente en cuanto es aprehendido en la mirada en cuanto ente: τί το ὄν ῃ ὄν; *quid est ens qua ens?* La pregunta, una vez que su modo de preguntar se ha determinado de esta manera, puede llevarse a la fórmula aún más sencilla: τί το *αν;* ¿qué es el ente? Preguntar esta pregunta, encontrar la respuesta para esta pregunta debidamente planteada y establecida, es la tarea primera y propia de la filosofía, es πρώτη φιλοσοφία. Con la delimitación de la pregunta de la filosofía en el sentido de la pregunta τί το *óv;* la filosofía occidental alcanza en su inicio su conclusión esencial. Aristóteles lleva a cabo con el saber más claro esta elucidación concluyente de la pregunta de la filosofía. Por eso, al comienzo de uno de sus tratados más esenciales (Met. Z 1), dice lo siguiente: και δη καὶ το πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον και αεί ἀπορούμενον, τί το ὄν. «Y así pues, lo que desde antiguo y ahora y siempre se pregunta, pero también aquello en cuya dirección los caminos siempre acaban y faltan, es: ¿qué es el ente?»

Para comprender esta pregunta en apariencia simple, y esto quiere decir siempre para al mismo tiempo efectuarla, es importante ver con claridad desde un principio y tener en cuenta continuamente que al poner en cuestión el ente respecto de la ἀρχή, el ente mismo está ya determinado. Si se pregunta de dónde y de qué manera surge y presencia como lo que surge, el ente está ya determinado *como lo que surge* y lo que en el surgir *presencia* e impera. A lo que impera surgiendo y presenciando los griegos lo llaman φύσις, palabra que significa algo más y algo diferente que nuestra palabra «naturaleza». En cualquier caso, algo queda claro: en la medida en que se busca la ἀρχή se lleva al ente mismo a una determinación más precisa con un grado correspondiente de amplitud y penetración.

Se origina aquí una peculiar experiencia: además del ente que es por sí mismo, se da también el ente producido por el hombre, ya sea en la elaboración artesanal, en la creación artística o en el ordenamiento que dirige la comunidad. De acuerdo con ello, respecto del ente en su

totalidad, puede establecerse una distinción entre lo que es simplemente y ante todo φύσις, ὄν φύσει, y lo óν τέχνη, θέσει y νόμῳ.

La determinante meditación sobre el ente lo contemplará siempre y en primer lugar como φύσις —τὰ φύσει ὄντα— y de acuerdo con ello distinguirá qué es el ente en cuanto tal. Un saber de este tipo, en cuanto está referido a la φύσις, es una ἐπιστήμη φυσική: «física», que no tiene nada que ver con la física actual, la cual, a la inversa, sí tiene, por su parte, mucho que ver con ella, mucho más de lo que sospecha y de lo que puede sospechar. La «física» es la visión que recorre y abarca el ente en su totalidad, pero siempre con la vista determinante dirigida a la αρχή. Por ello, dentro de la meditación filosófica acerca del ente (la φύσις), hay consideraciones que se abocan más bien al ente y a sus regiones particulares, a lo inanimado o a lo animado, y puede haber otras que contemplen menos el carácter específico de cada una de las regiones que lo que sea el ente visto en su totalidad. Si se designa a las investigaciones nombradas en primer lugar como investigaciones de la φυσικη —*scientia physica*—, las nombradas en segundo lugar les serán de cierto modo subsecuentes y, en su carácter de consideraciones últimas y propiamente dichas, vendrán después de ellas; vistas exteriormente, en el orden en que se suceden y distribuyen las investigaciones y los tratados correspondientes, son conocimientos que van *post physicam*, en griego: μετά τα φυσικά. Pero al mismo tiempo, de lo que se ha dicho también se desprende con facilidad lo siguiente: la pregunta por la ἀρχή pregunta por lo que determina y domina al ente en su totalidad en su imperar. La pregunta τί το ὄν; pregunta más allá del ente en su totalidad, aunque siempre sólo y precisamente *volviendo sobre él.* Tal saber de las φυσικά no es sólo *post physicam* sino también *trans physicam.* μετά τὰ φυσικά es el saber y preguntar que pone el ente como φύσις y lo hace de manera tal que en y por medio de tal posición, al preguntarse por el ente *en cuanto* ente, pregunta más allá del ente. El preguntar por la ἀρχή, el preguntar la pregunta τί το όν; es metafísica; o, a la inversa: metafísica es aquel cuestionar y buscar que está siempre conducido por la pregunta única: ¿qué es el ente? Por eso llamamos a esta pregunta la pregunta conductora de la metafísica.

La pregunta: ¿qué es el ente? pregunta de una manera tan general y con una extensión tal que todo esfuerzo que surja de ella aspirará en un principio y por largo tiempo a sólo una cosa: encontrar y poner en seguro la respuesta a esa pregunta. Cuanto más se convierte esta pre-

gunta en pregunta conductora y más se mantiene como tal, menos se plantea la pregunta por esa pregunta misma. Todo tratamiento de la pregunta conductora es y sigue siendo un *esfuerzo por responderla,* es la búsqueda de una respuesta. Desde el comienzo de la filosofía occidental entre los griegos, pasando por el occidente cristiano y la dominación moderna del mundo hasta llegar a Nietzsche, este esfuerzo ha tomado diferentes formas, pero manteniéndose siempre de modo uniforme y simple dentro de los marcos de la pregunta conductora, pregunta que, habiendo sido planteada una vez y como si después se siguiera fomulando por sí sola, se retira cada vez más. No se sigue desplegando la pregunta respecto de la estructura que le es propia.

Con la respuesta a esta pregunta conductora que ya no experimenta ningún despliegue ulterior, surgen determinadas posiciones respecto del ente en su totalidad y de su ἀρχή. El ente mismo, tal como ha sido experimentado de antemano de manera determinante —ya sea como φύσις, como creación de un creador o como realidad efectiva de un espíritu absoluto— y el modo en el que se determina el ente en cuanto a su ἀρχή proporcionan el terreno sobre el cual y, al mismo tiempo, la perspectiva con la que la pregunta conductora se esfuerza por conseguir una respuesta. Los cuestionantes mismos, y todos los que configuran y fundamentan su saber y su actuar dentro del ámbito de la respectiva respuesta a la pregunta conductora, han tomado con esa pregunta —sea o no sabida como tal— una posición en el ente en su totalidad y en relación con el ente en cuanto tal. Puesto que esta posición surge de y con la pregunta conductora, y puesto que ésta es lo propiamente metafísico dentro de la metafísica, denominamos a la posición que resulta de esta pregunta conductora, ella misma no desplegada: la *posición metafisica fundamental.*

En forma de proposición, expresaremos del siguiente modo el concepto de posición metafísica fundamental: la posición metafísica fundamental expresa cómo el que pregunta la pregunta conductora queda integrado en la estructura, no explícitamente desplegada, de dicha pregunta, y de este modo llega a mantenerse en y respecto del ente en su totalidad, codeterminando así el lugar del hombre en la totalidad del ente.

No obstante, el concepto de una posición metafísica fundamental carece aún de claridad. No sólo el concepto, sino también las posiciones fundamentales que se han formado históricamente per-

manecen en sí, y más aún para sí mismas, en una necesaria falta de claridad y transparencia. Ésta es la razón por la que las posiciones fundamentales metafísicas, la de Platón, la de la teología medieval, o la de Leibniz, Kant o Hegel, por ejemplo, son representadas más bien desde fuera, es decir, de acuerdo con las opiniones doctrinales y las proposiciones que allí se expresan; en todo caso se agrega qué predecesores los han influido y qué punto de vista adoptan respecto de la ética y de la cuestión de la posibilidad de demostrar la existencia de Dios o en referencia a la «realidad del mundo exterior», «puntos de vista» que en apariencia están simplemente dados y que por lo tanto se los recoge como algo comprensible de suyo, sin saber que sólo hay tales puntos de vista porque se ha adoptado una posición metafísica fundamental. Pero se ha adoptado ésta porque el saber y el pensar están ya de antemano bajo el dominio de la pregunta conductora, pregunta que, por su parte, *no es desplegada.*

El concepto de una posición fundamental metafísica y, en consecuencia, las posiciones fundamentales metafísicas históricas sólo recibirán una claridad y determinación suficiente si la pregunta conductora de la metafísica, y por lo tanto ésta misma, llegan a desplegarse en su esencia. Es casi superfluo decir que tomar una posición originariamente pensante respecto de una metafísica sólo será posible y fructífero si se ha desarrollado la posición fundamental de esta metafísica y se ha determinado el modo en que ella *responde a la pregunta conductora.* En y para toda auténtica confrontación filosófica tienen que desplegarse previamente las posiciones fundamentales enfrentadas.

La esencia de lo que llamamos «posición metafísica fundamental» se despliega con y en el despliegue de la pregunta conductora de la metafísica. Este despliegue de la pregunta conductora no está motivado sólo ni en primer lugar por la idea de ganar así un concepto más adecuado de la esencia de la posición metafísica fundamental. La razón determinante para desplegar la pregunta conductora hay que buscarla, por el contrario, en un nuevo preguntar de esta pregunta, en un preguntar más originario. No trataremos esto aquí, sin embargo. Ahora sólo expondremos el resultado, seco y comprimido de un modo casi escolar, del despliegue de la pregunta conductora, de manera tal que resulte visible su estructura interna aunque más no sea como un rígido esqueleto.

La pregunta conductora de la filosofía occidental reza: ¿qué es el ente? *Tratar* esta pregunta, tal como está dicha y preguntada, quiere

decir buscar una respuesta. *Desplegar* la pregunta, tal como está planteada, quiere decir, por el contrario, preguntar la pregunta de modo más esencial y, en el preguntar la pregunta, instalarse propiamente en las referencias que se abren al apropiarse todo lo que se lleva a cabo en tal preguntar. El tratamiento de la pregunta conductora lleva inmediatamente a buscar una respuesta y a lo que hay que resolver para ello. Desplegar la pregunta conductora es algo esencialmente diferente, es un preguntar más esencial que renuncia a la búsqueda de respuesta y que, por el contrario, toma a la pregunta más en serio y con más rigor de lo que puede hacerlo, de acuerdo con su actitud, el tratamiento de la misma. La respuesta es sólo el paso final y último del preguntar mismo, y una respuesta que expulsa al preguntar, se aniquila a sí misma como respuesta y no es capaz de fundar un saber, produciendo y consolidando, en cambio, la mera opinión. Una pregunta, y más aún la pregunta que se dirige al ente en su totalidad, sólo puede responderse adecuadamente si previamente ha sido planteada de un modo suficiente. Pero la pregunta conductora de la filosofía sólo es planteada de un modo suficiente si previamente se la ha *desplegado*. El despliegue de la pregunta es en este caso de tal amplitud que transforma a la pregunta y saca a la luz la falta de originariedad de la pregunta conductora en cuanto tal. Por eso llamamos a la pregunta «¿qué es el ente?» la *pregunta conductora*, a diferencia de otra pregunta más originaria y que la sostiene y guía, a la que llamamos *pregunta fundamental*.

El despliegue de la pregunta conductora, sobre todo cuando, como ocurre aquí, es expuesto de modo «esquemático», cae fácilmente bajo la sospecha de que se está preguntando por la pregunta. Preguntar sobre la pregunta es para el sano entendimiento común evidentemente algo poco sano, extravagante y hasta quizás absurdo, lo que lo convertiría en un extravío si queremos, como en el caso de la pregunta conductora, llegar al ente mismo. Además, como actitud, este preguntar sobre el preguntar es algo ajeno a la vida, un modo de torturarse a sí mismo, es «egocéntrico», «nihilista» o como quiera que se llamen los fáciles calificativos que se empleen.

Que el despliegue de la pregunta conductora parece ser sólo un preguntar sobre el preguntar, es una apariencia que existe efectivamente. Que además el preguntar sobre el preguntar tiene el aspecto de un extravío y una extravagancia, es otra apariencia que tampoco puede negarse. Corriendo el riesgo de que pocos o quizás nadie

reúna el valor y la fuerza pensante de abrirse paso cuestionando mediante el despliegue de la pregunta conductora para chocar con algo totalmente diferente de una pregunta reducida sólo a una pregunta o de una presunta extravagancia, dibujaremos aquí con la mayor brevedad la estructura de la pregunta conductora desplegada.

La pregunta reza: τί το ὄν; ¿qué es el ente? Comenzamos el despliegue siguiendo la dirección del preguntar y explicitando en primer lugar aquello con lo que nos topamos.

¿Qué es el ente? Se alude a *el* ente, no a algún ente ni a muchos, ni siquiera a todos, sino a algo más que a todos: el todo, el ente de antemano en su totalidad, el ente *en cuanto* esa unidad. Fuera de esa unidad, del ente, no hay otra cosa, a no ser la nada; pero esta nada no es simplemente otro ente. No preguntaremos ahora qué sucede con la nada; sólo queremos dejar sentado el horizonte en el que nos internamos cuando preguntamos: ¿qué es el ente, el ente en su totalidad, esa unidad que no admite ningún otro? Queda decidido que a partir de ahora no olvidaremos más lo que nos ha salido al encuentro ya en el primer paso de la pregunta por el ente: que hemos tenido que topar con la nada.

Aquello hacia donde se mueve la pregunta es, visto desde la pregunta misma, lo interrogado. Lo denominamos el *campo* de la pregunta. Pero este campo, el ente en su totalidad, no se recorre con la pregunta simplemente para conocerlo en su inabarcable multiplicidad, sólo para detenerse en él y saber orientarse, sino que la pregunta va dirigida de antemano al ente en cuanto que es ente. A lo interrogado se le pregunta algo propio, lo más propio. ¿Cómo podemos denominarlo? Si interrogamos al ente sólo en relación a que es ente, o sea, al ente en cuanto ente, con la pregunta acerca de qué es el ente apuntamos a aquello que hace del ente un ente; esto es la entidad del ente, en griego, la ουσία del *όν.* Preguntamos el ser del ente.

Dentro del campo de la pregunta, junto con la demarcación del mismo se delimita ya la meta de la pregunta, lo que se pregunta en lo interrogado, o sea el ser del ente. Así como al destacar el campo tuvimos que considerar que nos topábamos con la nada, aquí tenemos que considerar otra cosa: que la delimitación del campo y la demarcación de la meta de esta pregunta se condicionan recíprocamente. Y si podemos decir que en el límite del campo de esta pregunta se encuentra la nada, ahora, de acuerdo con la relación recíproca entre el campo y la meta de la pregunta, la cercanía de la nada

también resultará experimentable en la meta —en el ser del ente—, suponiendo siempre que preguntemos efectivamente, es decir que apuntemos verdaderamente y que acertemos. La nada parece lo más nulo, algo a lo que con sólo darle un nombre ya se le hace demasiado honor; pero esto, que parece lo menos valioso, lo más común, resulta finalmente tan poco común que sólo sale al encuentro en experiencias inusuales. Y lo que hay de común en la nada es sólo que posee el seductor poder de dejarse eliminar aparentemente por unas meras palabras: la nada es lo más nulo. La nada del ser del ente sigue al ser del ente como la noche al día. ¡Cómo habríamos de ver y experimentar jamás el día como día si no estuviera la noche! Por eso, la prueba más dura, pero también más infalible de la fuerza y autenticidad pensante de un filósofo es la de si en el ser del ente experimenta de inmediato y desde su fundamento la cercanía de la nada. Aquel a quien esto se le rehusa está definitivamente y sin esperanzas fuera de la filosofía.

Si el preguntar fuera simplemente eso por lo que suele tomarlo con gusto una opinión extrínseca: una búsqueda fugaz de algo, una mirada parpadeante y no comprometida hacia lo preguntado, un rozar pasajero de la meta, entonces ya habríamos terminado el despliegue de la pregunta. Pero en realidad, apenas si estamos en el comienzo. Se busca y se busca alcanzar el ser del ente. Por ello, el ente mismo tiene que ser encarado y observado con ese propósito. Para llegar a lo preguntado, lo interrogado tiene que ser interrogado de acuerdo con determinadas perspectivas, y nunca en general, porque esto va ya en contra de la esencia del preguntar. Al recorrerlo con la vista puesta anticipadoramente en la meta, el campo se presenta en una doble perspectiva: por una parte, el ente en cuanto tal es considerado con la mirada puesta en lo que él es, en cuál es su aspecto y, por lo tanto, cómo está constituido en sí mismo; denominaremos a esto la *constitución* del ente. Por otra parte, el ente, en cuanto constituido de tal o cual manera, tiene su *modo* de ser, es, en cuanto tal, posible, real o necesario. De acuerdo con ello, la pregunta conductora, además de un campo y una meta, tiene sobre todo un horizonte visual dentro del cual piensa al ente en cuanto tal siguiendo una doble perspectiva. Sólo desde esta doble perspectiva, y más concretamente desde su relación recíproca, se determina el ser del ente.

La pregunta conductora «¿qué es el ente?», al oírla por primera vez y aún mucho tiempo después, suena como algo muy indetermi-

nado; su generalidad parece rivalizar con su vaguedad y su inaprehensibilidad. Todos los caminos y todos los rodeos parecen estar abiertos para una búsqueda arbitraria. No parece haber ninguna posibilidad de comprobar y verificar los pasos que vaya dando el preguntar. Evidentemente, ¡mientras se deje la pregunta en su indeterminación! Pero el despliegue que se ha hecho hasta ahora debería haber mostrado ya que esta pregunta posee una estructura muy determinada y presumiblemente muy rica, estructura que apenas conocemos y aún menos dominamos. No obstante, volveríamos a desconocerla totalmente si pretendiéramos emplearla de un modo técnico-escolar, a la manera de una cuestión simplemente «científica», y esperáramos que en la comprobación de los pasos del preguntar se diera algo similar a los resultados inmediatamente captables y calculables de un «experimento».

El preguntar de la pregunta conductora está separado por un abismo de un proceder de ese tipo, dado que el ente en su totalidad, y por lo tanto el campo de la pregunta, no puede jamás recomponerse a partir de trozos sueltos del ente. No obstante, la pregunta conductora tiene en cada caso una relación señalada con una determinada región del ente dentro del campo, que resulta así destacada de las demás. Esto tiene su fundamento en la propia esencia del preguntar, que cuanto más lejos se extiende desde un principio, tanto más quiere acercarse a lo interrogado para mensurarlo de modo cuestionante. Si se trata además de la pregunta por el ente, hay que tener en cuenta en primer lugar que, en lo que hace a su constitución y a sus modos, no sólo descubre una riqueza en sí misma estructurada sino que existen aquí órdenes y niveles que se aclaran alternativamente unos a otros. A este respecto, no da lo mismo qué órdenes del ente son determinantes para aclarar los otros, si por ejemplo lo viviente es comprendido a partir de lo inanimado o a la inversa.

Sea como sea, al preguntar la pregunta conductora hay siempre *una* región del ente que *da la medida* para mensurar el ente en total. La pregunta conductora despliega en cada caso una medida de este tipo. Entendemos con esto la anticipación de una región señalada dentro del ente en su totalidad, desde la cual no se deduce el resto del ente pero sí se conduce a su aclaración.

La posición metafísica fundamental de Nietzsche

Hemos expuesto el pensamiento fundamental nietzscheano del eterno retorno de lo mismo en lo que hace a su contenido esencial, al modo de pensar que le corresponde propiamente y que es exigido por aquél, y a su ámbito. De este modo se han sentado las *bases* para determinar la *posición metafísic fundamental* de Nietzsche en la *filosofía occidental*. Delimitar su posición metafísica fundamental quiere decir: vemos a la filosofía de Nietzsche desde aquella posición que le es asignada por la historia de la filosofía occidental hasta el momento. A la vez, esto significa: de este modo se coloca a la filosofía de Nietzsche en aquel puesto desde el cual únicamente puede y tiene que desplegar su fuerza pensante más propia en la confrontación, que se ha tornado inevitable, con la totalidad de la filosofía occidental hasta el momento. Es posible que sea un logro importante haber conocido realmente, al exponer en detalle la doctrina del eterno retorno, aquellas regiones pensantes que tiene que dominar necesariamente y en primer lugar toda lectura fructífera y toda apropiación del pensamiento de Nietzsche; no obstante, si se lo considera en relación con la tarea esencial, con la caracterización de la posición metafísica fundamental de Nietzsche, no deja de ser algo provisorio.

Podremos determinar en sus rasgos principales la posición metafísica fundamental de Nietzsche si reflexionamos sobre la respuesta que da a la pregunta por la *constitución* del ente y por su *modo de ser*. Ahora bien, sabemos ya que, respecto del ente en su totalidad, Nietzsche da dos respuestas: el ente en su totalidad es voluntad de poder y el ente en su totalidad es eterno retorno de lo mismo. Pero hasta ahora la interpretación filosófica de la filosofía de Nietzsche no estaba en condiciones de comprender las dos respuestas simultáneas *como* respuestas, y más aún, como respuestas que se copertenecen necesariamente, en la medida en que no conocía las correspondientes preguntas, es decir, en que no las había desplegado expresamente a partir de la estructura completa de la pregunta conductora. Si partimos, en cambio, de la pregunta conductora desplegada, se muestra lo siguiente: en estas dos proposiciones capitales —el ente en su totalidad es voluntad de poder y el ente en su totalidad es eterno retorno de lo mismo— el «es» quiere decir en cada caso algo diferente. El ente en su totalidad «es» voluntad de poder significa: el ente en cuanto

tal tiene la constitución de lo que Nietzsche determina como voluntad de poder. Y el ente en su totalidad «es» eterno retorno de lo mismo significa: el ente en total *es*, en cuanto ente, en el modo del eterno retorno de lo mismo. La determinación «voluntad de poder» responde a la pregunta por el ente *respecto de su constitución*; la determinación «eterno retorno de lo mismo» responde a la pregunta por el ente *respecto de su modo de ser*. Constitución y modo de ser se copertenecen, sin embargo, en cuanto determinaciones de la entidad del ente.

De acuerdo con ello, también se copertenecen, en la filosofía de Nietzsche, la voluntad de poder y el eterno retorno de lo mismo. Por eso, constituye una mala comprensión, o mejor dicho, una incomprensión metafísica, intentar servirse de la voluntad de poder contra el eterno retorno de lo mismo y llegar incluso a eliminar a éste como determinación metafísica del ente. En verdad, es precisamente la *copertenencia de ambos* lo que hay que comprender, pero esta copertenencia se determina a su vez esencialmente a partir de la copertenencia de *constitución* y *modo de ser* en cuanto modos de la entidad del ente que se relacionan recíprocamente. La constitución del ente exige en cada caso un modo de ser, y lo exige como su propio fundamento.

En base a su respuesta a la pregunta conductora, ¿qué posición metafísica fundamental le corresponde a la filosofía de Nietzsche dentro de la filosofía occidental, es decir dentro de la metafísica?

La filosofía de Nietzsche es el final de la metafísica, en la medida en que vuelve al inicio del pensar griego, lo recoge a *su* manera y cierra así el círculo que forma en su totalidad la marcha del preguntar por el ente en cuanto tal. ¿Pero en qué sentido el pensar de Nietzsche vuelve al inicio? Respecto de esta pregunta tiene que quedar claro de antemano que Nietzsche de ninguna manera repite la filosofía inicial en la forma que entonces tenía. Sólo puede tratarse, por el contrario, de que, con la respuesta que da Nietzsche a la pregunta conductora, las posiciones fundamentales esenciales del comienzo aparecen, en su conjunción, en una forma transformada.

¿Cuáles son las posiciones fundamentales decisivas del comienzo, es decir, qué respuestas se dan a la pregunta conductora aún no desplegada acerca de qué es el ente?

Una respuesta —es en términos generales la de Parménides— dice: *el ente es;* una extraña respuesta; efectivamente, pero una res-

puesta muy profunda, porque con ella queda fijado al mismo tiempo y por vez primera para todos los que habrían de venir, incluso para Nietzsche, qué quiere decir «es» y «ser»: consistencia y presencia, eterno presente.

La *otra* respuesta —es en términos generales la de Heráclito— dice: *el ente deviene*; el ente es ente en el constante devenir, en el desplegarse y en el antitético destruirse.

¿En qué medida puede decirse ahora que el pensar de Nietzsche sea el final, es decir la conjunción retrospectiva de estas dos determinaciones fundamentales del ente? En la medida en que Nietzsche dice: el ente *es* en cuanto algo fijado, algo consistente, y *es* en un constante crearse y destruirse. Pero el ente es *ambas* cosas no de modo extrínseco, una al lado de la otra, sino que el ente es fundamentalmente constante crear (devenir) y, en cuanto crear, precisa de lo que ha sido hecho fijo, por una parte para superarlo y por otra en cuanto es aquello que tiene que hacerse fijo, aquello en lo que el creador se transporta más allá de sí y se transfigura. El ente y lo deviniente quedan conjuntados en el pensamiento fundamental de que lo que deviene es en la medida en que *siendo deviene* y *deviniendo es* en el crear. Pero este devenir-ente deviene ente-deviniente en el constante devenir de lo que ha devenido fijo como algo petrificado en lo que es hecho fijo en una transfiguración liberadora.

En la época del surgimiento del pensamiento del eterno retorno, 1881-1882, Nietzsche escribe en una ocasión (XII, 66, 124): «¡Imprimamos en *nuestra* vida la imagen de la eternidad!». Esto quiere decir: llevemos a nosotros mismos en cuanto entes, y con ello al ente en su totalidad, la eternización, la transfiguración de lo que deviene *en cuanto* deviene ente, y de manera tal que la eternización provenga del ente mismo, se erija para él y se mantenga en él.

Esta exigencia metafísica fundamental, es decir esta exigencia destinada a dominar la pregunta conductora, es formulada unos años más tarde en una amplia nota que lleva por título *«Recapitulación»*, es decir, reunión en pocas proposiciones de lo más importante de su filosofía *(La voluntad de poder*, n. 617; presumiblemente de comienzos de 1886). La «recapitulación» comienza con la frase: *«Imprimir* al devenir el carácter del ser, ésa es la *suprema voluntad de poder»*. Esto no quiere decir: suprimir y suplantar el devenir en cuanto inconsistente —pues a eso se refiere— por el ente en cuanto consistente; sino que quiere decir: configurar como ente al devenir de manera tal que se

conserve *como devenir* y tenga existencia consistente, es decir, *sea*. Este imprimir, o, mejor dicho, este transformar en ente lo que deviene es la suprema voluntad de poder. En este transformar la voluntad de poder se impone en su esencia más pura.

¿Qué es este transformar en el que lo que deviene deviene ente? Es la configuración de lo que deviene en dirección de sus posibilidades más altas, en las cuales, en cuanto constituyen sus medidas y sus ámbitos, se transfigura y gana existencia consistente. Este transformar es el crear. Crear, en cuanto crear más allá de sí, es, en lo más profundo: estar en el instante de la decisión, instante en el que lo anterior y lo que ha sido recibido en dote se eleva a lo que se encomienda como tarea en el proyecto previo y así se conserva. La instantaneidad del crear es la esencia de la eternidad real, efectiva, que alcanza su mayor rigor y amplitud como instante de la eternidad del eterno retorno de lo mismo. La transformación en ente de lo que deviene —la voluntad de poder en su figura suprema— es, en su esencia más profunda, instantaneidad, es decir, eterno retorno de lo mismo. La voluntad de poder, en cuanto constitución del ente, sólo es tal como es sobre la base del modo de ser en dirección al cual Nietzsche proyecta el ente en su totalidad:

La voluntad de poder, en su esencia y por su posibilidad interna, es eterno retorno de lo mismo.

Que esta interpretación es correcta se muestra también de modo inequívoco en el fragmento que lleva el título «Recapitulación». A la frase citada, que dice: «Imprimir al devenir el carácter del ser: ésa es la suprema voluntad de poder», le sigue inmediatamente esta otra: «que todo retorna es la más extrema aproximación de un mundo del devenir al mundo del ser: cima de la consideración». No se puede decir de manera más clara: 1) en qué sentido y por qué razón se habla de imprimir el ser al devenir, 2) que también, y especialmente, en el período de aparente preeminencia del pensamiento de la voluntad de poder, el pensamiento del eterno retorno de lo mismo sigue siendo el pensamiento de los pensamientos que piensa incesantemente la filosofía de Nietzsche.

(En ocasión del comentario de los planes de la «obra capital» [cfr. pág. 422] a algunos presentes les llamó la atención que en los planes esbozados en el último año de creación [1888] aparezca en los títulos correspondientes al cuarto y último libro el

nombre de «Dionisos», dios sobre el que hasta ahora no se ha dicho nada en estas lecciones.

Hay que tener en cuenta, sin embargo, lo que sigue en los títulos al nombre del dios: «Filosofía del eterno retorno» o, simplemente, «philosophos».

Estos títulos significan para Nietzsche: *Lo* que nombran las palabras «Dionisos» y «dionisíaco» sólo se oye y se entiende si se ha pensado el «eterno retorno de lo mismo». Ahora bien, lo que retorna eternamente como lo mismo y de este modo *es*, es decir presencia consistentemente, tiene la constitución de ser de la «voluntad de poder». El nombre mítico *Dionisos* sólo será un nombre *efectivamente pensado* en el sentido del pensador Nietzsche si tratamos de pensar la *copertenencia* de la «voluntad de poder» y el «eterno retorno», es decir, si buscamos aquellas determinaciones de ser que guían todo pensar sobre el ente en cuanto tal y en su totalidad desde el inicio del pensar griego. [Sobre Dionisos y lo dionisíaco tratan dos obras aparecidas hace pocos años: W. F. Otto, *Dionysos, Mythos und Kultus* (Dionisos, mito y culto), 1933, y Karl Reinhardt, «Nietzsches Klage der Ariadne» (El lamento de Ariadna de Nietzsche), en la revista *Die Antike*, 1935, y en forma separada, 1936.])

En su pensamiento más esencial, en el pensamiento del eterno retorno de lo mismo, Nietzsche fusiona en una las dos determinaciones fundamentales del ente que provienen del inicio de la filosofía occidental: el ente como devenir y el ente como consistencia.

¿Pero podemos ahora caracterizar como un final esta manera de resolver el inicio de la filosofía occidental? ¿No es más bien un nuevo despertar del inicio, o sea, no es ella misma un inicio, y por lo tanto todo lo contrario de un final? No obstante: la posición metafísica fundamental de Nietzsche es el final de la filosofía occidental; en efecto, lo decisivo no es *que* se fusionen las determinaciones fundamentales del inicio y *que* el pensar de Nietzsche se remonte a él, lo metafísicamente esencial es *cómo* sucede esto. La cuestión es si Nietzsche vuelve al inicio inicial, si vuelve al inicio como aquello que inicia. Y a esto tenemos que responder: ¡no!

Ni Nietzsche ni ningún pensador antes de él —tampoco, especialmente tampoco, aquel que antes de Nietzsche pensara por primera vez de modo filosófico la *historia* de la filosofía, Hegel— llega

al inicio inicial, sino que ven el inicio exclusivamente a la luz de lo que ya es un decaimiento y una detención del inicio: a la luz de la filosofía platónica. No se puede mostrar esto aquí en detalle. El propio Nietzsche designa desde temprano su filosofía como un platonismo invertido. La inversión no elimina la posición fundamental platónica, sino que la solidifica gracias precisamente a la apariencia de que la elimina.

Pero lo esencial permanece: al volver el pensamiento metafísico de Nietzsche al inicio, el círculo se cierra; no obstante, en la medida en que lo que se impone no es el inicio inicial sino el inicio que ya ha sido detenido, el círculo queda atrapado en su propia rigidez no inicial. El círculo que se cierra *de esta manera* no libera ya ninguna posibilidad más de preguntar esencialmente la pregunta conductora. La metafísica, el tratamiento de la pregunta conductora, ha llegado a su final. Ésta parece ser una visión estéril y desconsolada, la comprobación de algo que se acaba y se extingue. Pero no es así.

Porque la posición metafísica fundamental de Nietzsche es el final de la metafísica en el sentido señalado, por eso se produce en ella el mayor y más profundo recogimiento, es decir acabamiento, de todas las posiciones fundamentales que ha tenido la filosofía occidental desde Platón y a la luz del platonismo, en una posición fundamental determinada desde allí, pero que resulta ella misma creadora. No obstante, sólo seguirá siendo una posición metafísica fundamental realmente efectiva si se la despliega a su vez, en todas sus fuerzas y ámbitos de dominio esenciales, hasta convertirse en una *contra-posirión.* La filosofía de Nietzsche —en sí vuelta hacia atrás— tiene que convertirse en contraposición para un pensar que mire más allá de ella. Pero puesto que dentro de la metafísica occidental la posición fundamental de Nietzsche constituye su final, sólo puede ser la contraposición para el nuevo inicio si éste se enfrenta de modo *cuestionante* al primer inicio como un inicio que inicia en su más propia originariedad. De acuerdo con todo lo dicho, esto sólo puede significar: la pregunta que se ha mantenido hasta ahora, la pregunta determinante que conduce a la filosofía: «¿qué es el ente?» tiene que desplegarse *desde* sí misma y *más allá* de sí misma hacia un preguntar más originario.

Para designar lo que nosotros hemos llamado su posición metafísica fundamental, el propio Nietzsche escogió una palabra que desde entonces suele usarse con frecuencia para caracterizar su filosofía: *amor*

fati, amor de la necesidad (cfr. el epílogo de *Nietzsche contra Wagner*, VIII, 206). Pero esta formulación sólo expresará la posición metafísica fundamental de Nietzsche si comprendemos las dos palabras, *amor* y *fatum*, y sobre todo su unión, desde el pensar más propio de *Nietzsche* y no mezclamos cualquier representación usual sobre ellas.

Amor: el amor hay que entenderlo como *voluntad*, como la voluntad que quiere que lo amado sea en su esencia lo que es. La más alta, más amplia y más decisiva voluntad de este tipo es la voluntad como transfiguración, la que transporta y eleva lo que es querido en su esencia a las posibilidades supremas de su ser.

Fatum: la necesidad hay que entenderla, no como una fatalidad arbitraria, abandonada a sí misma y que se desarrolla en algún lugar, sino como ese giro del estado de necesidad [*Wende der Not*] que, al asumir el instante, se descubre como la eternidad de la plenitud del devenir del ente en su totalidad: *circulus vitiosus deus.*

Amor fati es la voluntad transfigurada de pertenecer a lo más ente del ente. El *fatum* trae desolación, confusión y desaliento a quien simplemente se queda allí y se deja invadir por él. Es, en cambio, sublime y el mayor de los placeres para quien sabe y comprende que pertenece a él en cuanto creador, es decir, siempre, en cuanto decide. Ese saber no es otra cosa que el saber que vibra necesariamente en aquel amor.

El pensador pregunta por el ente en su totalidad en cuanto tal, por el mundo en cuanto tal. De esta manera, ya con el primer paso piensa más allá del mundo, y de ese modo de regreso hacia él. Piensa más allá en dirección a aquello *en torno* a lo cual un mundo se convierte en mundo. Allí donde a este «en torno a lo cual» no se lo nombra continua y estentóreamente sino que se lo calla en el preguntar más íntimo, allí se lo piensa del modo más profundo y más puro. Lo que al entendimiento común se le presenta, y tiene que presentársele, como «ateísmo», es en el fondo lo contrario. Así como: allí donde se trata de la nada y de la muerte se piensa del modo más profundo el ser, y sólo él, mientras que aquellos que presuntamente sólo se ocupan de lo «real» se mueven en la más completa inanidad.

El más alto decir pensante consiste no simplemente en silenciar en el decir lo que propiamente ha de decirse, sino en decirlo de tal modo que se lo nombre en el no decir: el decir del pensar es un callar. Este decir corresponde asimismo a la esencia más profunda del lenguaje, que tiene su origen en el callar. Al callar, el pensador se

coloca a su manera en el rango del poeta, permaneciendo sin embargo eternamente separado de él, al igual que a la inversa, el poeta del pensador.

«En torno al héroe todo se vuelve tragedia, en torno al semidiós todo se vuelve sátira; y en torno al dios todo se vuelve... ¿qué? ¿"mundo" quizás?»

III

LA VOLUNTAD DE PODER COMO CONOCIMIENTO

Nietzsche como pensador del acabamiento de la metafísica

Quién *es*, y sobre todo quién *será* Nietzsche lo sabremos apenas estemos en condiciones de pensar el pensamiento que acuñó con las palabras «la voluntad de poder». Nietzsche es aquel pensador que recorrió el *curso de pensamientos* [*Gedanken*-Gang] que conduce a la «voluntad de poder». Quién es Nietzsche no lo sabremos nunca por un relato historiográfico de su vida, ni tampoco por la exposición del contenido de sus escritos. Quién es Nietzsche no querernos ni tampoco debemos saberlo mientras nos refiramos sólo a la personalidad y la figura histórica, al objeto psicológico y a sus producciones. ¿Pero cómo, acaso no ha escrito el propio Nietzsche un libro, el último que dejara listo para imprimir, que lleva por título «*Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*»? ¿No expresa *Ecce homo* su voluntad última de que nos ocupemos de él, de ese hombre, y de que se pueda decir de él lo que contienen los capítulos de la obra: «Por qué soy tan sabio. Por qué soy tan inteligente. Por qué escribo tan buenos libros. Por qué soy un destino»? ¿No se muestra aquí la cima de una autoexposición desenfrenada y de un desmedido narcisismo?

Es un procedimiento demasiado fácil, y por eso empleado con frecuencia, tomar esta autopublicidad de su propio carácter y su propia voluntad como el anuncio de la incipiente locura. Pero en *Ecce homo* no se trata ni de la biografía de Nietzsche ni de la persona del «Señor Nietzsche», sino en realidad de un «destino»; pero tampoco de la destinación de un individuo, sino de la historia de la época moderna como época final de occidente. Aunque, evidentemente, del destino de este portador del destino occidental también forma

parte que (por lo menos hasta ahora) todo lo que quería lograr con sus escritos se convirtiera en su opuesto. En contra de su voluntad más íntima, Nietzsche se transformó en incitador y promotor de una amplificada autodisección y puesta en escena anímica, corporal y espiritual del hombre que tiene como consecuencia final y mediata la publicidad sin límites de toda actividad humana en «imagen y sonido», gracias a los montajes fotográficos y los reportajes: fenómeno de carácter planetario que muestra exactamente los mismos rasgos en América y Rusia, en Japón e Italia, en Inglaterra y Alemania, y que es extrañamente independiente de la voluntad de los individuos y del modo de ser de los pueblos, los estados y las culturas.

El propio Nietzsche hizo de sí una figura ambigua, lo que tuvo que ocurrir necesariamente tanto en el horizonte de su presente como en el del actual. A nosotros nos corresponde captar, detrás de esa ambigüedad, lo que es anticipador y único, lo decisivo y definitivo. La condición previa para ello es abstraer del «hombre», así como también abstraer de la «obra» en la medida en que se la vea como una expresión de lo humano, es decir, a la luz del hombre. Porque incluso la obra misma, en cuanto obra, nos permanece cerrada en la medida en que de alguna forma sigamos mirando de soslayo la «vida» del hombre que la creó, en lugar de preguntar por el ser y el mundo que fundan la obra. No nos incumben ni la persona de Nietzsche ni su obra en la medida en que hagamos de ambas, en su copertenencia, el objeto de una reseña histórica y psicológica.

Lo único que nos incumbe es la *huella* que ese curso de pensamientos que conduce a la voluntad de poder ha trazado en la historia del ser, es decir: en la región aún intransitada de decisiones futuras.

Nietzsche forma parte de los pensadores esenciales. Con el nombre de «pensador» denominamos a aquellos señalados que están destinados a pensar un pensamiento *único,* que será siempre un pensamiento «sobre» *el ente en su totalidad.* Cada pensador piensa sólo un *único* pensamiento. Este no necesita ni recomendaciones ni influencias para llegar a dominar. Los escritores e investigadores, en cambio, «tienen», a diferencia del pensador, muchos, muchísimos pensamientos, es decir, ocurrencias, que pueden aplicarse a la tan apreciada «realidad» y que se valoran de acuerdo con esa convertibilidad.

Ahora bien, el pensamiento en cada caso único de un pensador es aquello alrededor de lo cual, de manera imprevista e inadvertida, gira todo el ente en el más silencioso silencio. Los pensadores son

fundadores de aquello que nunca será perceptible en una imagen, que nunca podrá relatarse historiográficamente ni calcularse técnicamente; de aquello que no obstante domina, sin necesitar el poder. Los pensadores son siempre unilaterales, según ese lado único que ya les fuera adjudicado por una simple expresión proferida en la primera época de la historia del pensar. La expresión proviene de uno de los más antiguos pensadores de occidente, Periandro de Corinto, al que se cuenta entre los «siete sabios». Dice así: μελέτα το πάν, «toma a tu cuidado el ente en su totalidad».

De entre los pensadores, son pensadores esenciales aquellos cuyo pensamiento único piensa en dirección de una única y suprema decisión, ya sea en el modo de una preparación de tal decisión o en el de un decidido llevarla a cabo. La capciosa palabra «decisión», ya casi desgastada por el uso, suele usarse hoy en día preferentemente cuando ya todo está hace tiempo decidido o por lo menos se lo toma como tal. El abuso casi increíble de la palabra «decisión» [*Entscheidung*] no puede disuadirnos, sin embargo, de conservarle ese contenido en virtud del cual está referida a la escisión [*Scheidung*]más íntima y a la distinción [*Unterscheidung*]más extrema. Ésta es la distinción entre el ente en su totalidad, lo que incluye a dioses y hombres, mundo y tierra, y el ser, cuyo dominio es lo que permite o rehusa a todo ente ser *el* ente que es capaz de ser.

La suprema decisión que puede tener lugar y que se convierte en cada caso en el fundamento de toda historia, es la que se da entre el predominio del ente y el dominio del ser. Por ello, siempre que se piensa expresamente el ente en su totalidad, y cualquiera que sea el modo en que se lo haga, el pensar está en la zona de peligro de esta decisión. Ésta no es nunca hecha ni llevada a cabo en primer lugar por un hombre. *Su* defección y *su* dirimir deciden, en cambio, *sobre* el hombre y, de otro modo, sobre el dios.

Nietzsche es un pensador esencial porque en un sentido decidido, en un sentido que no esquiva la decisión, piensa en dirección de esa decisión y prepara su advenir, sin apreciar ni dominar, no obstante, su oculta envergadura.

Pues ésa es la otra característica que distingue al pensador: que en virtud de su saber llega a saber en qué medida *no* puede saber algo esencial. Pero a este saber del no saber y en cuanto no saber no debemos confundirlo de ningún modo con lo que, en las ciencias, por ejemplo, se concede como límite del saber y limitación de los conoci-

mientos. En este caso se piensa en el hecho de que la capacidad humana de comprensión es finita. Con el no conocer de lo que aún puede conocerse acaba el conocer corriente. Con el saber de lo que no puede saberse comienza el saber esencial del pensador. El investigador científico pregunta para llegar a respuestas utilizables. El pensador pregunta para fundar la *dignidad de ser cuestionado* [*Fragwürdigkeit*] del ente en su totalidad. El investigador se mueve siempre sobre el terreno de lo ya decidido: que hay naturaleza, que hay historia, que hay arte, que todos ellos pueden convertirse en objeto de estudio. Para el pensador no hay nada de ese tipo; se encuentra en la decisión acerca de qué hay en general y de qué es el ente.

Nietzsche está en una decisión, lo mismo que todo pensador occidental antes de él. Al igual que ellos afirma la preponderancia del ente frente al ser, sin saber lo que hay en tal afirmación. Pero, al mismo tiempo, Nietzsche es aquel pensador occidental que lleva a cabo de manera incondicionada y definitiva la afirmación de esta preponderancia del ente, con lo que se coloca en el más duro rigor de la decisión. Esto se hace visible en que Nietzsche, con su pensamiento único de la voluntad de poder, piensa anticipadamente el acabamiento de la época moderna.

Nietzsche es la transición desde el período preparatorio de la modernidad —calculado historiográficamente, la época entre 1600 y 1900— al comienzo de su acabamiento. La extensión temporal de este acabamiento nos es desconocida. Presumiblemente será, o bien muy breve y catastrófica o bien, por el contrario, muy prolongada, en el sentido de que se instituya lo ya alcanzado con una capacidad de durar cada vez mayor. En el estadio actual de la historia del planeta no habrá ya lugar para medianías. Pero puesto que la historia, por su propia esencia, se funda en una decisión sobre el ente que ella misma no ha tomado ni puede tomar, esto puede decirse, con sus rasgos propios y su acento peculiar, de toda época de la historia. Sólo desde allí recibe cada época su respectiva delimitación histórica.

La posición adoptada hasta ahora en occidente en y respecto de la decisión entre el predominio del ente y el dominio del ser, es decir la afirmación de aquella preponderancia, se ha desplegado y construido en un pensar que puede designarse con el nombre de «metafísica». «-física» alude aquí a lo «físico» en el sentido originariamente griego de τὰ φύσει ὄντα, «el ente que consiste y presencia desde sí». «Meta» quiere decir: por encima y más allá de algo, aquí:

por encima del ente. ¿Hacia dónde? Respuesta: hacia el ser. El ser es, pensado metafísicamente, aquello que se piensa, *desde* el ente como su determinación más general y *hada* el ente como su fundamento y su causa. La representación cristiana de que todo el ente es causado por una causa primera es metafísica, en especial la visión griego-metafísica del relato de la creación del Antiguo Testamento. La idea ilustrada de que todo el ente está gobernado por una razón universal es metafísica. Se toma al ente como aquello que exige una explicación. En cada caso el ente posee una preeminencia, en cuanto medida, en cuanto fin, en cuanto realización del ser. Incluso allí donde se piensa el ser como un «ideal» para el ente, como aquello *que* tiene que ser y como el *modo* en que tiene que ser cada ente, si bien el ente individual se halla subordinado al ser, en su totalidad el *ideal* está al servicio del ente, de la misma manera en que, por lo general, todo poder depende de lo que domina. Pero de la esencia de todo auténtico poder también forma parte, sin embargo, pasar por alto, o más aún, tener que pasar por alto esta dependencia, es decir, no admitirla jamás.

La metafísica piensa el ente en su totalidad según su preeminencia sobre el ser. Todo el pensar occidental, desde los griegos hasta Nietzsche, es un pensar metafísico. Cada época de la historia occidental se funda en la correspondiente metafísica. Nietzsche piensa con antelación el acabamiento de la modernidad. Su curso de pensamientos hacia la voluntad de poder es la anticipación de esa metafísica por la que la modernidad que llega a su acabamiento es sostenida *en* su acabamiento. «Acabamiento» no significa aquí que se agregue una última parte que aún faltaba, que se rellene finalmente un hueco que hasta entonces no se había podido eliminar. Acabamiento significa que todos los poderes esenciales del ente que se acumulaban desde hace tiempo se desplieguen sin restricciones para llegar a lo que exigen en su conjunto. El acabamiento metafísico de una época no es la simple continuación hasta su fin de algo ya conocido. Es el establecimiento por primera vez incondicionado y de antemano completo de lo inesperado y que tampoco cabía esperar jamás. Respecto de lo anterior, el acabamiento es lo nuevo. Por eso tampoco es nunca visto ni comprendido por aquellos que sólo calculan retrospectivamente.

El pensamiento nietzscheano de la voluntad de poder piensa el ente en su totalidad de manera tal que el fundamento histórico metafísico de la época actual y la época futura se vuelve visible y, al

mismo tiempo, determinante. El dominio determinante que ejerce una filosofía no se deja medir por lo que es conocido de ella en su expresión literal, tampoco por el número de sus «partidarios» y «representantes», y aún menos por la «literatura» a la que da lugar. Incluso cuando ya no se conozca ni siquiera el nombre de Nietzsche, lo que su pensar tuvo que pensar seguirá dominando. A todo pensador que piensa en dirección de la decisión lo mueve y lo consume la preocupación por un estado de necesidad que no puede aún ser sentido y experimentado en vida del pensador en el círculo de su influencia, historiográficamente comprobable pero inauténtica.

En el pensamiento de la voluntad de poder Nietzsche piensa anticipadamente el fundamento metafísico del acabamiento de la modernidad. En el pensamiento de la voluntad de poder llega de antemano a su acabamiento el pensamiento metafísico mismo. Nietzsche, el pensador del pensamiento de la voluntad de poder, es el *último metafísico* de occidente. La época cuyo acabamiento se despliega en su pensamiento, la época moderna, es una época final. Esto quiere decir: una época en la que, en algún momento y de algún modo, surgirá la decisión histórica de si esta época final será la conclusión de la historia occidental o bien la contrapartida de un nuevo inicio. Recorrer el curso de pensamientos que conduce a Nietzsche a la voluntad de poder significa: ponerse bajo la mirada de esa decisión histórica.

Hasta tanto no se vea uno mismo obligado a una confrontación pensante con Nietzsche, acompañar de manera reflexiva su curso de pensamientos sólo puede tener por finalidad acercarse con el saber a lo que «acontece» [*geschieht*] en la historia *[Geschichte]* de la época moderna. Lo que acontece quiere decir: lo que sostiene y constriñe a la historia, lo que desencadena los hechos contingentes y proporciona de antemano el espacio libre para las resoluciones, lo que dentro del ente representado objetivamente y en situaciones es, en el fondo, *aquello* que *es*. Lo que acontece no lo experimentamos nunca con comprobaciones historiográficas de lo que «pasa». Como bien lo da a entender esta expresión, lo que «pasa» es aquello que desfila delante de nosotros en el primer plano y en el fondo del escenario público conformado por los sucesos y las opiniones que surgen sobre ellos. Lo que acontece no puede jamás llegar a conocerse historiográficamente. Sólo es posible saberlo de modo pensante al comprender lo que ha sido elevado al pensamiento y la palabra por aquella metafísica que ha predeterminado la época. Lo que suele llamarse la

«filosofía» de Nietzsche y compararse con las filosofías anteriores, carece de importancia. Ineludible es, en cambio, lo que en el pensamiento nietzscheano de la voluntad de poder ha llegado a la palabra como fundamento histórico de lo que acontece bajo la figura de la modernidad en la historia occidental.

Si integramos la «filosofía» de Nietzsche en nuestro patrimonio cultural o la dejamos de lado, carece igualmente de significación. Lo único funesto sería que nos «ocupáramos» de Nietzsche sin estar decididos a un auténtico preguntar y que pretendiéramos tomar esta «ocupación» por una confrontación pensante con el pensamiento único de Nietzsche. El rechazo inequívoco de toda filosofía es una actitud que siempre merece respeto, pues contiene más filosofía de lo que ella misma cree. El mero jugueteo con pensamientos filosóficos que desde el comienzo se mantiene fuera con múltiples reparos y que se lleva a cabo con fines de entretenimiento y diversión intelectual es, en cambio, despreciable, pues no sabe lo que está en juego en el curso de pensamientos de un pensador.

La llamada «obra capital» de Nietzsche

Al pensamiento nietzscheano de la voluntad de poder lo denominamos su pensamiento *único*. Con ello queda dicho al mismo tiempo que el otro pensamiento de Nietzsche, el del eterno retorno de lo mismo, está necesariamente incluido en el de la voluntad de poder. Ambos —voluntad de poder y eterno retorno de lo mismo— dicen *lo mismo* y piensan *el mismo* carácter fundamental del ente en su totalidad. El pensamiento del eterno retorno de lo mismo es el acabamiento interno —no posterior— del pensamiento de la voluntad de poder. Por eso el eterno retorno de lo mismo fue pensado por Nietzsche antes que la voluntad de poder. En efecto, todo pensador, cuando piensa por primera vez su pensamiento único lo piensa ya en su acabamiento, pero todavía no en su despliegue, es decir con el alcance y la peligrosidad que van creciendo continuamente y que aún tendrá que dirimir.

Desde el momento en el que el pensamiento de la voluntad de poder se le presentó con toda su claridad y decisión (alrededor del año 1884 hasta las últimas semanas de su pensar, a finales del año 1888)

Nietzsche luchó por conseguir una *configuración pensante* de este pensamiento único. En sus planes y proyectos, esta configuración tomó la forma de lo que él mismo llamó, de acuerdo con la tradición, *obra capital* Pero esta «obra capital» no llegó nunca a terminarse. No sólo no llegó nunca a terminarse sino que no llegó nunca a ser una «obra» en el sentido en que lo son las obras de la filosofía moderna, del tipo de las *Meditationes de prima philosophia* de Descartes, la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertd humana y los objetos con ella relacionados* de Schelling.

¿Por qué los cursos de pensamientos nietzscheanos hacia la voluntad de poder no confluyeron en una «obra» de este tipo? En estos casos, los historiadores, biógrafos y otros ejecutores de la curiosidad humana no muestran el menor desconcierto. En el «caso» Nietzsche hay además suficientes razones para explicar cumplidamente a la opinión corriente la falta de la obra capital.

Se dice que la cantidad del material, la multiplicidad y la extensión de los diferentes ámbitos en los que habría tenido que probarse que la voluntad de poder era el carácter fundamental del ente, no podían ya ser dominadas de manera uniforme por un único pensador. Porque la filosofía tampoco puede sustraerse ya a la especialización del trabajo en disciplinas reinantes desde mediados del siglo pasado —lógica, ética, estética, filosofía del lenguaje, filosofía política, filosofía de la religión—, siempre que quiera producir algo más que frases hechas generales y vacías sobre lo que de todos modos ya se conoce de modo más fiable gracias a las diferentes ciencias. Puede que en la época de Kant, o quizás aun en la de Hegel fuera aún posible dominar de modo uniforme todos los ámbitos del saber. Mientras tanto, sin embargo, las ciencias del siglo XIX no sólo han ampliado de manera sorprendentemente rica y rápida el conocimiento del ente, sino que, sobre todo, han desarrollado la investigación de todas sus regiones de un modo tan multiforme, fino y seguro que un conocimiento aproximado de todas las ciencias apenas si roza su superficie. Pero el conocimiento de los resultados y de los modos de operar de todas las ciencias resulta necesario si se quiere establecer algo suficientemente fundado sobre el ente en su totalidad. Sin esa base científica toda metafísica no es más que un edificio construido en el aire. Tampoco Nietzsche podía alcanzar ya un dominio uniforme de todas las ciencias.

Se hace notar, además, que a Nietzsche le faltaba totalmente la capacidad para un pensamiento estrictamente demostrativo y de-

ductivo dentro de amplios contextos, la capacidad de «filosofía sistemática», como se la llama. Él mismo había expresado su desconfianza frente a todos los «sistemáticos». ¿Cómo habría de conseguir entonces realizar el sistema de todo el saber del ente en su totalidad, y con ello la obra capital «sistemática»?

Por otra parte, se declara que Nietzsche fue víctima de un desmedido impulso por alcanzar de inmediato prestigio e influencia. El éxito de Richard Wagner, al que Nietzsche muy pronto, antes de que él mismo lo supiera realmente, había descubierto como su auténtico adversario, le habría robado la tranquilidad para seguir por su propio camino, lo habría incitado a abandonar la ejecución reflexiva de su tarea principal y desviado hacia una irritada actividad literaria.

Por último se resalta que, precisamente en los años en que luchaba por alcanzar una configuración pensante de la voluntad de poder, su capacidad de trabajo le abandonaba con mayor frecuencia que antes, impidiéndole así llevar a cabo una «obra» de ese tipo. Mientras que toda investigación científica, hablando en imágenes, sigue siempre una línea recta, y puede continuar en el sitio en el que antes había dejado, el pensar pensante, para cada paso, tiene que efectuar previamente el salto hacia la totalidad y recogerse en el centro de un círculo.

Estas y aún otras explicaciones de que no haya llegado a realizarse la «obra» son correctas. Incluso pueden documentarse con expresiones del propio Nietzsche. Pero ¿qué ocurre con la suposición respecto de la cual se aportan con tanto ahínco estas explicaciones? La suposición de que habría de tratarse de una «obra», y más concretamente de una obra del tipo de las «obras capitales» ya conocidas, no está fundamentada; y tampoco puede serlo, ya que esta suposición no es verdadera, pues va en contra de la esencia y del tipo de pensamiento de la voluntad de poder.

El hecho de que el propio Nietzsche hable de una «obra capital» en cartas a la hermana y a los pocos amigos y colaboradores, que cada vez lo comprendían menos, no demuestra aún que haya derecho a esa suposición. Nietzsche sabía con claridad que incluso esos pocos «próximos» con los que aún se comunicaba no podían evaluar aquello ante lo que se veía colocado. Las configuraciones siempre cambiantes con las que trataba de llevar a la palabra su pensar en las diferentes publicaciones muestran a las claras cuán decididamente sabía que la configuración que debía adoptar su pensamiento fundamental tenía que ser diferente del de una obra en sentido tradicional. El inacabamiento, si uno se atreve a afirmar

que lo hay, no consiste de ninguna manera en que no se ha terminado una obra «sobre» la voluntad de poder; el inacabamiento sólo podría significar que el pensador falló en el intento de hallar la configuración interna de su pensamiento único. Pero quizas no haya fallado, quizás el fallo esté sólo en aquellos para los que Nietzsche recorrió su curso de pensamientos y que sepultan sin embargo ese camino con interpretaciones apresuradas y adaptadas a la época, con esa presunción de saberlo todo tan fácil y perniciosa que caracteriza a los que llegan tarde.

Sólo bajo el arbitrario supuesto previo de una «obra» que habría de acabarse y cuya esencia estuviera ya hace tiempo establecida por sus modelos, puede considerarse que lo que Nietzsche dejó sin publicar son «fragmentos», «trozos», «esbozos» o «trabajos preliminares». No queda entonces otra elección. Pero si ese supuesto carece de base desde un principio, si no se adecúa al pensamiento fundamental de este pensador, *entonces* los cursos de pensamientos que han quedado adquieren otro carácter.

Dicho con más precaución: surge entonces la pregunta de cómo hay que considerar esos cursos, esos rasgos y saltos de pensamientos para que con ellos pensemos adecuadamente lo allí pensado y no lo desfiguremos siguiendo nuestros hábitos de pensamiento.

Actualmente existe publicado un libro con el título: *La voluntad de poder*. Este libro no es una «obra» de Nietzsche. Sin embargo, sólo contiene cosas escritas por el propio Nietzsche. Incluso el plan más general que establece la división en la que se ordenan los manuscritos escritos en diferentes años es obra suya. Esta recopilación y publicación en forma de libro de las notas escritas por Nietzsche entre los años 1882 y 1888, que no puede decirse que sea totalmente arbitraria, fue realizada, en un primer intento, después de la muerte de Nietzsche y apareció en 1901 como tomo XV de sus *Obras*. La edición de 1906 del libro *La voluntad de poder* recoge un número considerablemente mayor de manuscritos y fue integrada sin cambios en 1911 en la «Edición en Gran Octavo», como tomos XV y XVI, reemplazando la primera publicación de 1901.

El libro *La voluntad de poder* de que disponemos evidentemente no reproduce el curso de pensamientos de Nietzsche hacia la voluntad de poder, ni en lo que hace a su integridad, ni, sobre todo, a lo más propio de su andar y a la ley que rige sus pasos; alcanza, sin embargo, para servir de base para un intento de volver a recorrer ese camino y para pensar en su curso el pensamiento único de Nietzs-

che. Sólo que para ello tenemos que liberarnos de antemano y en general del ordenamiento que se ofrece en el libro.

Algún orden tenemos que seguir, sin embargo, al intentar penetrar en el curso de pensamientos hacia la voluntad de poder. Al escoger y ordenar los fragmentos de otro modo procedemos *aparentemente* de manera no menos arbitraria que los compiladores del libro del que extraemos el texto. Sólo que, en primer lugar, evitaremos mezclar fragmentos de diferentes épocas, lo que es la regla en el libro de que ahora disponemos. Por otra parte, nos atendremos ante todo a los fragmentos escritos en los años 1887-1888, un período en el que Nietzsche alcanzó la mayor claridad y serenidad de su pensamiento. Entre estos fragmentos escogeremos a su vez aquellos en los que la totalidad del pensamiento de la voluntad de poder ha alcanzado una coherencia propia y llegado así a la palabra. Por eso, a estos fragmentos no podemos llamarlos en realidad fragmentos. Si mantenemos aún esta denominación, lo hacemos teniendo en cuenta que los diferentes trozos no sólo se coordinan o se rechazan desde el punto de vista del contenido, sino que se diferencian sobre todo por la forma de su configuración interna y por su amplitud, por la fuerza de concentración y la claridad del pensar, por el grado de visión y la agudeza del decir.

Baste con esta advertencia previa para quitarle a nuestro proceder la apariencia de arbitrariedad y discontinuidad. Diferenciaremos siempre y de modo riguroso entre el libro confeccionado posteriormente con el título *La voluntad de poder y* el oculto *curso* de pensamientos hacia la voluntad de poder, cuya ley y estructura interna trataremos de repensar. Puesto que no queremos leer el libro *La voluntad de poder* sino que tenemos que recorrer el *curso de pensamientos* que conduce hacia la voluntad de poder, abrimos el libro en un sitio muy determinado.

La voluntad de poder como principio de una nueva posición de valores

Nos atenemos a lo que Nietzsche, de acuerdo con la división aludida, pensaba decir en la *tercera parte* bajo el título de «Principio de una nueva posición de valores». Pues evidentemente quería darle aquí palabra y forma a la «nueva filosofía», a *su* «filosofía». Si la vo-

luntad de poder es su pensanúento esencial y único, el título del tercer libro nos da inmediatamente una importante aclaración acerca de lo que sea la voluntad de poder, sin que con ello comprendamos ya su auténtica esencia. La voluntad de poder es el «principio de una nueva posición de valores» y, a la inversa: el principio de una nueva posición de valores que hay que fundar es la voluntad de poder. ¿Qué quiere decir «posición de valores»? ¿Qué significa la palabra «valor»? La palabra «valor» ha entrado en circulación en un sentido enfático en parte gracias a Nietzsche: se habla de «valores culturales» de una nación, de los «valores vitales» de un pueblo, de «valores» «morales», «estéticos», «religiosos». En verdad, por más que pretenden apelar a lo más elevado y último, no es mucho lo que se piensa bajo estos títulos.

La palabra «valor» es esencial para Nietzsche. Esto se muestra de inmediato en la formulación del subtítulo que le da al curso de pensamientos hacia la voluntad de poder: «Tentativa de una transvaloración de todos los valores». Valor significa para Nietzsche tanto como: condición de la vida, condición para que haya «vida». Pero en la mayoría de los casos «vida» es, en el pensamiento de Nietzsche, la palabra que designa todo ente y el ente en su totalidad, en la medida en que es. Ocasionalmente significa también, en un sentido enfático, *nuestra* vida, es decir el ser del hombre.

Nietzsche, a diferencia de la biología y la teoría de la vida de su tiempo, determinadas por Darwin, no considera que la esencia de la vida esté en la «autoconservación» (la «lucha por la vida») sino en el acrecentamiento más allá de sí. El valor, en cuanto condición de la vida, tiene que pensarse por lo tanto como aquello que sustenta, favorece y despierta el acrecentamiento de la vida. Sólo lo que acrecienta la vida, el ente en su totalidad, tiene valor, o con más exactitud: *es* un valor. La caracterización del valor como «condición» para la vida, en el sentido de acrecentamiento de la vida, es en un primer momento totalmente indeterminada. Aunque lo condicionante (el valor) hace que en cada caso lo condicionado (la vida) dependa de él, por otra parte, a la inversa, la esencia de lo condicionante (del valor) está determinada por la esencia de aquello que tiene que condicionar (la vida). Qué carácter esencial tenga el valor en cuanto condición de la vida depende de la esencia de la «vida», de lo que caracteriza a esta esencia. Si Nietzsche dice que la esencia de la vida es acrecentamiento de la vida, surge la pregunta acerca de qué forma

parte de la esencia de ese acrecentamiento. Un acrecentamiento, y especialmente aquel que se lleva a cabo *en* lo acrecentado y por su propio intermedio, es un *ir más allá de sí*. Esto implica que en el acrecentamiento la vida lanza desde sí posibilidades más altas de sí misma y señala anticipadamente en dirección de algo aún no alcanzado, de algo que aún debe alcanzarse.

En el acrecentamiento hay algo así como una mirada que penetra de antemano en el ámbito de algo más elevado, o sea, una «perspectiva». En la medida en que la vida, es decir todo ente, es acrecentamiento de la vida, la vida tiene, en cuanto tal, «carácter perspectivista». Correspondientemente, el *«valor»,* en cuanto condición de la vida, posee también ese carácter perspectivista. El valor condiciona y determina en cada caso «perspectivamente» la fundamental esencia «perspectivista» de la «vida». Esta indicación también debe advertirnos de que tenemos que mantener alejada desde un comienzo la noción nietzscheana de «valor» como «condición» de la vida del ámbito de la representación común, en el que también se habla con frecuencia de «condiciones de vida», por ejemplo de las «condiciones de vida» de determinados animales. «Vida», «condición de la vida», «valor», estas expresiones fundamentales del pensar nietzscheano tienen su determinación propia, una determinación que surge del pensamiento fundamental de ese pensar.

«Posición de valores» significa entonces: determinar y fijar aquellas condiciones «perspectivistas» que hacen que la vida sea vida, es decir, que aseguran en su esencia su acrecentamiento. ¿Y qué quiere decir *nueva* posición de valores? Quiere decir que se prepara la inversión de una posición de valores muy antigua, que existe hace largo tiempo. Esta antigua posición de valores es, dicho con brevedad, la platónico-cristiana, la desvalorización del ente que está aquí y ahora delante corno un μη ὄν, como lo que propiamente no debería ser porque representa una caída respecto de lo propiamente ente, de las «ideas» y del orden divino; y si no una caída, a lo sumo sólo un paso fugaz.

La antigua posición de valores, la que ha reinado «hasta el momento», da a la vida una perspectiva hacia algo suprasensible y supraterreno —ἐπέκεινα, «más allá»—, donde está contenida la «verdadera bienaventuranza», a diferencia de este «valle de lágrimas» que se llama «tierra» y «mundo». Puede indicarse la inversión de valores, de lo antiguo a lo nuevo, con una formulación de Nietzsche:

«"¿Qué tengo que hacer para llegar a la bienaventuranza?" Eso no lo sé, pero yo te digo: sé bienaventurado y haz entonces lo que te plazca.» (XII, 285; 1882-1884)

La pregunta es la pregunta cristiana del Evangelio. La respuesta de Nietzsche toma la forma del lenguaje bíblico: «Pero yo te digo», invirtiendo, sin embargo, su contenido, en la medida en que el ser bienaventurado no se *pospone* al hacer como una consecuencia sino que se le *antepone* como su fundamento. Esto, sin embargo, no otorga un salvoconducto para dar rienda suelta a cualquier pulsión que impulse y arrastre en cualquier sentido, sino: «sé *bienaventurado*», en ello reside todo.

Una nueva posición de valores quiere decir: posición de otras condiciones perspectivistas para «la vida». Pero seguiríamos comprendiendo la expresión de manera insuficiente si pensáramos que se trata sólo de establecer nuevas *condiciones* para la vida. Se trata, por el contrario, de determinar de manera diferente la esencia de la *vida misma* y, a una con ello, es decir como su consecuencia esencial, las condiciones perspectivistas para ella. En la medida en que se considera que la esencia de la vida es su «acrecentamiento», todas las condiciones que apuntan simplemente a su conservación se degradan a condiciones que en el fondo inhiben o incluso niegan la vida, es decir su acrecentamiento perspectivista, a condiciones que no sólo prohiben otras perspectivas sino que socavan de antemano sus raíces. Hablando estrictamente, las condiciones que inhiben la vida no son entonces valores, sino *disvalores* [*Unwerte*].

Si hasta ahora la vida sólo había sido comprendida como auto-«conservación» al servicio de algo diferente y posterior, desconociéndose así su esencia como autoacrecentamiento, las condiciones que se habían impuesto a la vida, los «supremos valores hasta el momento» (XVI, 421), no serían auténticos valores; sería necesaria, entonces, una «transvaloración de todos los valores» por medio de una «nueva posición de valores». Por eso Nietzsche antepone en su plan a este libro el libro segundo: «Crítica de los valores supremos [válidos hasta el momento]».

Sin embargo, para poder conformar las condiciones necesarias y suficientes de la vida en cuanto acrecentamiento, la nueva posición de valores tiene que retroceder hasta aquello que constituye la vida misma en cuanto autoacrecentamiento, aquello que hace posible en

su fundamento esta esencia de la vida. El fundamento, aquello con lo que algo esencialmente comienza, de lo que proviene y adonde permanece enraizado, se dice en griego ἀρχή, en latín *principium*, «principio».

El principio de una nueva posición de valores es aquel que determina en su fundamento esencial la vida para la que los valores son las condiciones perspectivistas. Ahora bien, si el principio de la nueva posición de valores es la voluntad de poder, esto quiere decir: la vida, es decir el ente en su totalidad, es ella misma, en su esencia fundamental y en su fundamento esencial, voluntad de poder, y nada más que eso. Así, una nota del último año de creación comienza con las palabras: «Si la esencia más íntima del ser es voluntad de poder...» (*La voluntad de poder*, n. 693, marzo-junio de 1888).

Ya antes (1885), Nietzsche inicia una serie de pensamientos con la pregunta: «¿Y sabéis lo que es «el mundo» para mí?». Por «mundo» entiende el ente en su totalidad y con frecuencia identifica la palabra con «vida», del mismo modo como solemos identificar «concepción del mundo» y «concepción de la vida». La respuesta es la siguiente:

> «*¡Este mundo es voluntad de poder, y nada más!* ¡Y también vosotros sois voluntad de poder, y nada más!» (n. 1067)

En el pensamiento único de la voluntad de poder Nietzsche piensa el carácter fundamental del ente en su totalidad. La sentencia de su metafísica, es decir de la determinación del ente en su totalidad, dice: *La vida es voluntad de poder.*

Esto implica dos cosas, que en realidad son una:

1) el ente en su totalidad es «vida»;

2) la esencia de la vida es «voluntad de poder».

Con esta sentencia, la vida es voluntad de poder, llega a su acabamiento la metafísica occidental, en cuyo inicio se encuentra la oscura expresión: el ente en su totalidad es φύσις. La sentencia de Nietzsche, el ente en su totalidad es voluntad de poder, enuncia sobre el ente en su totalidad aquello que estaba predeterminado como posibilidad en el inicio del pensamiento occidental y que se ha vuelto ineludible por obra de una inevitable declinación de ese comienzo. Esta sentencia no transmite una opinión privada de la persona Nietzsche. Quien piensa y dice esta sentencia es «un destino». Esto quiere decir: el ser pensador de este y de todo pensador

esencial de occidente consiste en la fidelidad casi *inhumana* a la oculta historia de occidente. Pero esta historia es la lucha poetizante y pensante por la palabra para el ente en su totalidad. A toda dimensión pública de la historia universal le falta la visión y la escucha, la medida y el corazón para esta lucha poético-pensante por la palabra del ser. Esta lucha se desarrolla más allá de la guerra y la paz, fuera del éxito y la derrota, no tocada por la fama y el ruido, despreocupada por el destino de los individuos.

El ente en su totalidad es voluntad de poder. En cuanto tal es el principio de una nueva posición de valores. ¿Pero qué quiere decir «voluntad de poder»? Sabemos, por supuesto, lo que quiere decir «voluntad», puesto que lo experimentamos en nosotros mismos, en el querer o, aunque más no sea, en el no querer. A la palabra «poder» le asociamos también una representación aproximada. Por lo tanto, también resultará claro lo que quiere decir «voluntad de poder». Y sin embargo, nada sería más pernicioso que querer seguir las representaciones cotidianas habituales sobre la «voluntad de poder» y creer que con ello se sabe algo acerca del pensamiento único de Nietzsche.

Si el pensamiento de la voluntad de poder es el pensamiento primero, el pensamiento supremo por su rango de la metafísica de Nietzsche, y con ello de la metafísica occidental en general, sólo encontraremos la vía hacia un pensar decidido de este pensamiento metafísico primero y último si recorremos los caminos que ha transitado el propio Nietzsche, el pensador de este pensamiento. Si la voluntad de poder es el carácter fundamental de todo el ente, el pensar de este pensamiento tiene que «encontrarla», por así decirlo, en cualquier región del ente: en la naturaleza, en el arte, en la historia, en la política, en la ciencia y en el conocimiento en general. Todo esto, en la medida en que es algo ente, tiene que ser voluntad de poder. La ciencia, por ejemplo, el conocimiento en general, es una figura de la voluntad de poder. Una meditación pensante (en el sentido del pensador Nietzsche) sobre el conocimiento —y especialmente sobre la ciencia— tiene que volver visible qué es la voluntad de poder.

Por lo tanto, preguntamos con Nietzsche: ¿Qué es el conocimiento? ¿Qué es la ciencia? Con la respuesta —es voluntad de poder— sabremos inmediata y simultáneamente qué quiere decir voluntad de poder. Podemos plantear la misma pregunta respecto del arte, respecto de la naturaleza. Más aún, *tenemos* que plantearla si

planteamos la pregunta por la *esencia del conocimiento.* Por qué y de qué modo existe precisamente para el pensar de Nietzsche una conexión destacada entre la esencia del conocimiento, el arte y la «naturaleza», es algo que en un primer momento no estamos en condiciones de comprender.

La pregunta por el conocimiento en general y por la ciencia en particular tendrá ahora preeminencia no sólo porque la «ciencia» constituye nuestro ámbito de trabajo más propio, sino sobre todo porque el conocer y el saber han alcanzado en la historia de occidente un poder esencial. La «ciencia» no es simplemente *un* campo de acción cultural entre otros sino que es un poder fundamental dentro de esa confrontación en virtud de la cual el hombre occidental se comporta respecto del ente y se afirma en él. Cuando hoy en día en la sección económica del periódico se presenta al «embalaje de paquetes» como una «ciencia de rango universitario», no se trata simplemente de un «chiste malo»; y cuando se trabaja por erigir una «ciencia radiofónica» esto no significa una degeneración de la «ciencia»; por el contrario, estos fenómenos son las últimas consecuencias de un proceso que ya está en marcha desde hace siglos y cuyo fundamento metafísico se encuentra en que ya pronto, a continuación del inicio de la metafísica occidental, el conocimiento y el saber fueran comprendidos como τέχνη. Preguntar por la *esencia* del conocimiento quiere decir: llevar a una experiencia de saber lo que «propiamente» acontece en la historia que somos.

El conocimiento es, según Nietzsche, una figura de la voluntad de poder. ¿Pero a qué alude cuando dice «conocimiento»? Es necesario ante todo circunscribir y describir esta cuestión.

No esbozaremos aquí, sin embargo, un «cuadro» hecho por nosotros de la «teoría del conocimiento y de la ciencia» de Nietzsche al modo de las exposiciones «historiográfico-filosóficas», sino que pensaremos exclusiva y estrictamente sólo sus cursos de pensamientos tal como aparecen acuñados en las notas y reflexiones que nos son accesibles.

Lo que estas lecciones quieren es, por lo tanto, algo muy sencillo y muy provisional: proporcionar una guía para un *pensar detenido y cuestionante* del pensamiento fundamental nietzscheano. Esta guía no se pierde, sin embargo, en la enumeración de reglas y puntos de vista acerca de cómo debe hacerse tal cosa, sino que tiene lugar como un *ejercicio.* En la medida en que al hacerlo tratamos de pensar el pensa-

miento fundamental, cada paso será una meditación sobre lo que «acontece» en la historia occidental. Esta historia no se convertirá nunca en un objeto en cuya contemplación historiográfica nos perdamos; tampoco es un estado que podamos comprobar psicológicamente en nosotros. ¿Qué es entonces? Lo sabremos cuando *comprendamos* la voluntad de poder, es decir cuando no sólo podamos representarnos lo que significa ese conjunto de palabras sino que entendamos qué es eso: la voluntad de poder, *un peculiar dominio del ser «sobre» el ente en su totalidad* [bajo la forma velada del abandono del ente por parte del ser].

El conocimiento en el pensamiento fundamental de Nietzsche sobre la esencia de la verdad

¿Qué es el conocimiento? ¿Qué es aquello por lo que propiamente preguntamos cuando formularnos la pregunta por la esencia del conocimiento? A la posición del hombre occidental en medio del ente, a la determinación, fundamentación y despliegue de esa posición respecto del ente, es decir a la determinación esencial del ente en su totalidad, es decir a la metafísica occidental, le es propia esta peculiaridad única: que desde temprano el hombre occidental tuvo que preguntarse: TÍ ἐστιν ἐπιστήμη, «¿qué es el conocimiento?». Sólo mucho después, en el curso del siglo XIX, esta pregunta metafísica se convirtió en objeto de tratamiento científico, lo que quiere decir en objeto de investigaciones psicológicas y biológicas. La pregunta por la esencia del conocimiento se transformó en una cuestión de «formación de teorías», en la palestra de la teoría del conocimiento. Comparando retrospectivamente y con el impulso de las investigaciones historiográficas y filológicas del pasado, se encontró entonces que ya Aristóteles y Platón, e incluso Heráclito y Parménides, y después Descartes, Kant y Schelling, «también» habían «hecho» una «teoría del conocimiento» tal, aunque ciertamente la «teoría del conocimiento» del viejo Parménides tenía que ser necesariamente muy imperfecta aún, ya que no disponía todavía de los métodos y aparatos del siglo XIX y XX. Es cierto que Heráclito y Parménides, estos viejos y grandes pensadores, meditaron sobre la

esencia del conocimiento; pero también es un «hecho» que hasta hoy apenas si vislumbramos y apreciamos rectamente lo que significa esta meditación sobre la esencia del conocimiento: el «pensar» como hilo conductor del proyecto del ente en su totalidad en dirección al ser, la inquietud oculta a sí misma por la encubierta esencia de *este* «hilo conductor» y del «carácter de hilo conductor» en cuanto tal.

Pero que esos pensadores, y análogamente los pensadores de la época moderna, hayan «hecho» «teoría del conocimiento» al modo de los estudiosos de la filosofía del siglo XIX es una opinión pueril, incluso si se concede que Kant ha administrado la cuestión «gnoseológica» mucho mejor que los «neokantianos» que lo «mejoraron» posteriormente. Esta alusión a la confusión propia de la «teoría del conocimiento» erudita podría haberse omitido tranquilamente si el propio Nietzsche, en parte a disgusto y en parte con curiosidad, no se hubiera movido dentro de ese aire enrarecido y no se hubiera vuelto dependiente de él. Puesto que incluso los pensadores más grandes, lo que quiere decir al mismo tiempo los más solitarios, no habitan en un espacio supraterrestre, en un sitio supramundano, sino que están siempre rodeados, afectados, influidos, como suele decirse, por lo contemporáneo y lo tradicional. Pero la cuestión decisiva es la de si su auténtico pensar se explica, o por lo menos se aclara preferentemente, a partir de las influencias del medio y de los efluvios de sus predisposiciones «vitales» o si, por el contrario, su pensamiento único se comprende desde orígenes esencialmente diferentes, esto es, desde aquello que precisamente abre y funda primariamente ese pensar. Al rastrear el pensamiento de Nietzsche acerca de la esencia del conocimiento no tendremos en cuenta lo «fatal» que hay en él en muchos sentidos, lo que hay en él de contemporáneo, es decir de «gnoseológico», sino que atenderemos sólo a aquello en lo que se despliega y llega a su acabamiento la posición fundamental de la metafísica moderna. Pero este elemento «metafísico» se pone por sí mismo, por su propio peso esencial, en una oculta conexión histórica con el inicio del pensar occidental entre los griegos. A esta conexión del acabamiento de la metafísica occidental con su comienzo no la pensamos de modo historiográfico, como cadena de dependencias y relaciones entre opiniones, puntos de vista y «problemas» filosóficos; de esta conexión sabemos que es aquello que acontece y *es*, ahora y aún en el futuro.

Por eso tenemos que poner en claro inmediatamente qué es aquello por lo que en el fondo se pregunta cuando se plantea la pregunta por la *esencia* del conocimiento.

En la historia de occidente [*Vor-stellen*] el conocimiento es considerado como aquel comportamiento y aquella actitud del re-presentar por la que se aprehende lo verdadero y se lo conserva como posesión. Un conocimiento que no es verdadero no es sólo un «conocimiento falso» sino que no es ni siquiera un conocimiento; con la expresión «conocimiento verdadero» decimos dos veces lo mismo. Lo verdadero y su posesión —o, como se dice abreviadamente, la verdad, en el sentido de un ser-verdadero reconocido— constituyen la esencia del conocimiento. En la pregunta acerca de qué es el conocimiento se pregunta en el fondo por la verdad y por su esencia. ¿Y la *verdad*? Cuando se toma y se tiene a esto y aquello por lo que *es*, a este tener-por lo denomínanos tener-por-verdadero. Lo verdadero alude aquí a aquello que *es*. Aprehender lo verdadero quiere decir tomar, reproducir, transmitir y conservar el ente tal como *es* en la re-presentación y en el enunciado. Lo verdadero y la verdad están en la más íntima relación con el ente. La pregunta por la esencia del conocimiento, en cuanto pregunta por lo verdadero y por la verdad, es una pregunta por el ente. La pregunta por el ente, por lo que sea en sí mismo y como tal, pregunta más allá del ente, pero retornando al mismo tiempo a él. La pregunta por el conocimiento es una pregunta metafísica.

Si el pensamiento de la voluntad de poder de Nietzsche es su pensamiento fundamental y el pensamiento último de la metafísica occidental, entonces la esencia del conocimiento, es decir la esencia de la verdad, tendrá que determinarse desde la voluntad de poder. La verdad contiene y da lo que *es*, el ente, en medio del cual el hombre mismo es también un ente, un ente que se comporta respecto del ente. Por ello, en todo comportamiento el hombre se atiene de algún modo a lo verdadero. La verdad es aquello hacia lo que el hombre tiende, aquello de lo que exige que domine en todo hacer y omitir, en todo desear y dar, en todo experimentar y crear, en todo padecer y superar. Se habla por eso de una «voluntad de verdad».

Puesto que el hombre, siendo un ente, se comporta respecto del ente en su totalidad y, al hacerlo, trata y se ocupa en cada caso de un ámbito del ente y, dentro de él, de este o aquel ente en particular, la verdad, implícita o explícitamente, es exigida, apreciada y venerada. Por lo tanto, podría captarse la esencia metafísica del hombre con la

proposición: *el hombre es el venerador pero por consiguiente también el negador de la verdad.* Por ello, la concepción nietzscheana de la verdad resulta iluminada como por el centelleo repentino de un rayo por unas palabras que dice sobre la veneración de la verdad. En una nota del año 1884, en el que comienza conscientemente la configuración del pensamiento de la voluntad de poder, apunta Nietzsche:

> «que la veneración de la verdad es ya la *consecuencia* de una *ilusión»* (*La voluntad de poder,* n. 602).

¿Qué se dice con esto? Nada menos que: la verdad misma es una «ilusión», una simulación; pues sólo así puede ser la *veneración* de la verdad la *consecuencia* de una «ilusión». Pero si en nuestra «vida» está viva una voluntad de verdad, y vida significa *acrecentamiento* de la vida, «realización» cada vez más alta de la vida y por lo tanto vitalización de lo real, entonces la verdad, si sólo es «ilusión», «imaginación», o sea algo no real, se convertirá en una *desrealización*, en la inhibición y en la aniquilación de la vida. La verdad no es, entonces, una condición de la vida, no es un valor, sino un disvalor.

¿Pero qué sucede si se derrumban todas las barreras entre la verdad y la falsedad y todo vale igual, es decir, todo es igualmente nulo? Entonces el nihilismo se torna realidad. ¿Quiere acaso Nietzsche el nihilismo o quiere precisamente reconocerlo como tal y superarlo? Quiere la superación. Por lo tanto, si la voluntad de verdad perteneciera a la vida, la verdad, en la medida en que su esencia no deja de ser ilusión, *no* podrá evidentemente ser el valor *supremo.* Tiene que haber un valor, una condición del acrecentamiento perspectivista de la vida, que tenga más valor que la verdad.

Efectivamente, Nietzsche dice:

> «que el arte tiene *más valor* que la verdad» (n. 853, IV; 1887-1888).

Sólo el arte garantiza y asegura perspectivistamente la vida en su vitalidad, es decir en sus posibilidades de acrecentamiento, y lo hace contra el poder de la verdad. De ahí la afirmación de Nietzsche: «Tenemos el *arte para no perecer a causa de la verdad»* (n. 882; 1888). El arte es un «valor» más alto, es decir una condición perspectivista de la «vida» más originaria que la verdad. El arte es comprendido aquí *metafísicamente* como una condición del ente, no sólo de modo esté-

tico como placer, no sólo de modo biológico-antropológico como expresión de una vida o de una humanidad determinada, no sólo de modo político como testimonio de una posición de poder. Todas estas interpretaciones del arte que han aparecido en la historia metafísica de occidente son ya sólo consecuencias esenciales de la determinación metafísica que formula Nietzsche y que estaba ya prefigurada desde un comienzo en el pensar metafísico (cfr. la *Poética* de Aristóteles). El arte se encuentra en oposición metafísica a la verdad, considerada como ilusión.

¿Pero cómo: no representa precisamente el arte lo no-real, no es él precisamente «ilusión» en sentido propio, una apariencia bella, si se quiere, pero en todo caso una apariencia? ¿No se considera en las usuales teorías del arte que lo «ilusionista» es la esencia de todo arte? ¿Cómo puede entonces el arte levantarse y combatir contra el poder destructor que posee la verdad por ser una ilusión si su esencia es la misma? ¿O son acaso arte y verdad sólo diferentes tipos de ilusión? ¿No se convierte entonces todo en «ilusión», en apariencia, en nada? No debemos esquivar la pregunta. Desde un principio tenemos que llegar a ver qué alcance tiene la caracterización que hace Nietzsche de la verdad como una ilusión. Pues el primer paso hacia el pensar consiste en hacer frente a las auténticas exigencias del pensamiento.

La verdad: una ilusión, palabras terribles, pero no meras palabras ni meros modos de hablar de un escritor presuntamente extravagante, sino quizas ya historia, la historia más real, y no sólo desde ayer ni sólo para mañana. ¿La verdad, siempre sólo una apariencia? ¿Y el conocimiento siempre meramente la fijación de una apariencia, el encontrar refugio en algo aparente? Con qué poca frecuencia nos animamos a perseverar en esta pregunta, es decir a preguntarla en profundidad y a asentarnos allí donde comienza el pensar pensante. Que esto ocurra con tan poca frecuencia ni siquiera tiene su razón en la acostumbrada desidia y superficialidad del hombre, sino más bien en la laboriosidad y superioridad de la sagacidad filosófica y de lo que se tiene por tal. En efecto, ante una frase del tipo de la citada se tiene inmediatamente preparada la defensa con una argumentación aniquiladora. El señor Nietzsche dice que la verdad es una ilusión. Pues bien, si quiere ser «consecuente» —y no hay nada que vaya más allá de la «consecuencia»— también la frase de Nietzsche sobre la verdad es una ilusión y por lo tanto no precisamos seguir ocupándonos de él.

La vacía sagacidad que presume con este tipo de refutaciones da la impresión de que ya todo estuviera liquidado. En su refutación de la frase de Nietzsche sobre la verdad como ilusión se olvida, sin embargo, de algo, de que si la frase de Nietzsche es verdadera, no sólo su propia frase, al ser verdadera, se convierte en ilusión, sino que con la misma necesidad también tiene que ser una «ilusión» la consecuencia verdadera proferida como refutación de Nietzsche. Pero el defensor de la sagacidad, que entretanto se ha vuelto aún *más* inteligente, replicará que entonces también será una ilusión nuestra caracterización de su refutación como una ilusión. Por supuesto, y la refutación mutua podría continuarse sin fin para confirmar continuamente aquello de lo que ya se ha hecho uso en el primer paso: que la verdad es una ilusión. A esta frase, los artificios refutativos de la mera sagacidad no sólo no la conmueven, sino que ni siquiera la tocan.

El entendimiento común, sin embargo, ve en este tipo de refutaciones un procedimiento muy efectivo. Se lo llama también «golpear al enemigo con su propia arma». Pero se pasa por alto que con tal proceder no se le ha quitado al enemigo el arma ni es *posible* quitársela, porque se ha renunciado a aprehenderla, es decir a *comprender* primero lo que la frase quiere decir. Pero puesto que siempre vuelven a ponerse en marcha estos artificios cuando se trata de proposiciones y pensamientos fundamentales de los pensadores, era necesario intercalar esta observación acerca de la refutación. De ella deducimos, asimismo, cuatro puntos que resulta importante saber para llevar a cabo de modo auténtico cualquier meditación esencial.

1) Este tipo de refutaciones tiene la dudosa distinción de estar en el vacío y carecer de base. La proposición «la verdad es una ilusión» es aplicada a sí misma tomándola como una verdad más entre otras, sin reflexionar sobre lo que podría querer decir aquí ilusión, sin preguntar de qué modo y por qué razón la «ilusión» en cuanto tal podría estar en conexión con la esencia de la verdad.

2) Este tipo de refutaciones aparentan la consecuencia más estricta. Pero ésta se acaba inmediatamente si ha de valer también para el que refuta. Apelando a la lógica como instancia suprema del pensar se pretende que la lógica sólo valga para el adversario. Este tipo de refutaciones son la forma más funesta de expulsar al pensar de una meditación auténtica y cuestionante.

3) Una proposición esencial como la de Nietzsche acerca de la verdad no puede, además, ser refutada por proposiciones que, ya en

cuanto proposiciones, en la medida en que han de expresar algo verdadero, le están subordinadas, del mismo modo en que una casa no puede rebelarse contra la circunstancia de que, para mantenerse en pie, tiene que tener algo así como cimientos.

4) A proposiciones del tipo de la de Nietzsche no se las puede refutar; en efecto, una refutación, en el sentido de una demostración de que son incorrectas, no tiene aquí ningún sentido; toda proposición esencial remite a un fundamento que no puede eliminarse sino que, por el contrario, sólo exige que se ahonde en él de manera más profunda. Todos los respetos al sano entendimiento común, pero hay ámbitos, y son los más esenciales, a los que no llega. Hay algo que requiere un modo de pensar *más estricto*. Si la verdad ha de reinar en todo pensar, su *esencia* presumiblemente no puede ser pensada por el pensar común y sus reglas del juego.

La proposición nietzscheana según la cual la verdad es ya la consecuencia de una ilusión, así como la que se encuentra a su base y que afirma que la verdad es una ilusión, o incluso *la* ilusión, suenan ciertamente arbitrarias y extrañas. Y no sólo deben *sonar* así, sino que tienen que *ser* extrañas y terribles, porque en cuanto proposiciones pensantes hablan de aquello que acontece oculto, siempre sustraído al dominio de lo público. Por eso será necesario aún otorgarle su peso justo a esta primera referencia al pensamiento fundamental de Nietzsche sobre la esencia del conocimiento y de la verdad. Esto ocurrirá mostrando que la determinación nietzscheana de la esencia de la verdad no es la afirmación extravagante y sin fundamento de una persona que se desvive por mostrar su originalidad a cualquier precio, sino que la determinación de la esencia de la verdad como «ilusión» está en una conexión esencial con la interpretación metafísica del ente y es, por lo tanto, tan antigua e inicial como la metafísica misma.

En uno de los grandes iniciadores del pensar occidental, Heráclito, se encuentra una sentencia (fr. 28) cuya primera parte, la única a la que prestaremos atención aquí, dice así: δοκέοντα γάρ ὁ δοκιμώτατος γινώσκει, φυλάσσει. Por más filosófico que sea nuestra lenguaje, no es posible reproducir en él de modo adecuado esta sentencia, su clara dureza y el juego de oposiciones del pensamiento, oculto y sin embargo anunciado. Por ello, intentemos directamente una traducción perifrástica e interpretativa: «Algo que en cada caso se muestra, algo que en cada caso sólo aparece a uno, eso es lo que conoce también el

más famoso (el más expuesto al parecer y la fama); y su conocer es: la custodia de eso que en cada caso sólo aparece, el aferrarse a ello como algo firme y que da apoyo». De manera más concisa y más acorde a la expresión literal del texto griego: «Tener pareceres es, en efecto, / también / para el de mejor parecer, el conocimiento, la custodia / el mantener firme de un parecer».

Tenemos que cuidarnos, sin embargo, de malinterpretar esta sentencia en un sentido moderno, gnoseológico, y ver en ella, por ejemplo, la distinción kantiana entre «fenómeno» y «cosa en sí», falseando además el concepto de «fenómeno» hasta convertirlo en «mera apariencia». El peso de la antigua sentencia griega descansa, por el contrario, en que lo que se muestra, lo que ofrece una visión, y por lo tanto la visión misma, vale como ente, porque «ente» quiere decir: surgir, φύειν. Pero el presenciar que surge es un imperar que presencia, φύσις. Sólo bajo el poder de esta predeterminación inicial del ente como φύσις puede entenderse la posterior interpretación griega de la entidad del ente, o sea la interpretación platónica. En efecto, cómo habría de ser la «idea» lo más ente del ente si no estuviera previamente decidido que ser-ente quiere decir: mostrarse que surge y que presencia: ofrecer el aspecto (εἶδος), la visión (ἰδέα) que tiene una «cosa». δοκέοντα, «lo que en cada caso se muestra», no equivale para Heráclito a la opinión meramente subjetiva entendida en sentido moderno, y esto por dos razones: 1) porque δοκεῖν significa mostrarse, aparecer, dicho esto desde el ente mismo; 2) porque los primeros pensadores y los griegos en general nada sabían del hombre como un yo-sujeto. Precisamente el que goza de mejor parecer —y esto quiere decir: el más digno de fama— es aquel que tiene la fuerza de prescindir de sí y dirigir la mirada exclusivamente a lo que «es». Pero esto y precisamente esto es lo que se muestra, la visión y la imagen que se ofrece. El carácter de imagen no consiste en ser algo preparado, como por ejemplo en la copia que reproduce a imagen de algo. El sentido griego de «imagen» —si es que podemos utilizar esta palabra— es el *llegar al aparecer*, φαντασία, y ésta comprendida a su vez como: *entrar en la presencia*. Con las mutaciones del concepto griego de ser en el curso de la historia de la metafísica se transforma correlativamente el *concepto de imagen* reinante en occidente. La «imagen», en la Antigüedad, en la Edad Media y en la Edad Moderna, no sólo se diferencia por su contenido y su nombre, sino por su propia esencia.

«Imagen»: 1) Salir a la presencia.
2) Correspondencia referencial dentro del orden de la creación.
3) Objeto representante.

Para Heráclito, conocer significa: capturar lo que se muestra; custodiar la visión como el «parecer» que algo ofrece, como «imagen» en el sentido señalado de φαντασία. En el conocimiento se retiene lo verdadero; lo que se muestra, la imagen, es recogido y tomado en posesión; lo verdadero es la imagen in-maginada [*eingebildete*]. Verdad es i-maginación [*Ein-bildung*];pero la palabra pensada ahora de modo griego, no «psicológico», no gnoseológico-moderno.

Cuando Nietzsche dice que la verdad es «ilusión», su sentencia significa lo mismo que dice Heráclito, y sin embargo no significa lo mismo. Significa lo mismo en la medida en que la sentencia de Nietzsche, tal como se mostrará, *aún* supone la interpretación inicial del ente en su totalidad como φύσις; no significa lo mismo en la medida en que entretanto, sobre todo a través del pensamiento moderno, la inicial interpretación griega del ente se ha transformado esencialmente, manteniéndose sin embargo en esta transformación. No debemos interpretar a Heráclito con el auxilio del pensamiento fundamental de Nietzsche ni comprender la metafísica de Nietzsche simplemente desde Heráclito y declararla «heraclitea»; por el contrario, sólo si vemos, o mejor, si atravesamos el abismo que se abre entre los dos como historia del pensar occidental se revelará su oculta copertenencia histórica. Sólo entonces podremos sopesar en qué sentido ambos pensadores, uno en el inicio, otro en el final de la metafísica occidental, tenían que pensar «lo mismo».

Por eso, sólo tiene un interés historiográfico saber que Nietzsche «conocía» a Heráclito y lo apreció más que a nadie a lo largo de toda su vida, ya desde muy temprano, cuando aún se ocupaba exteriormente de sus tareas de profesor de filología clásica en Basilea. Filológico-historiográficamente quizás hasta podría demostrarse que la concepción nietzscheana de la verdad como «ilusión» «proviene» de Heráclito, o dicho con más claridad: que al leerlo lo había plagiado. Dejamos a los historiógrafos de la filosofía la satisfacción por el descubrimiento de este tipo de relaciones de plagio. Incluso suponiendo

que Nietzsche hubiera tomado su determinación de la verdad como «ilusión» de aquella sentencia de Heráclito, queda siempre la pregunta de por qué se detuvo precisamente en Heráclito, cuya «filosofía» no era en aquel entonces de ninguna manera tan apreciada como se ha vuelto, por lo menos como moda exterior, desde Nietzsche. Se podría aún responder a esta pregunda indicando que ya cuando era estudiante de bachillerato Nietzsche admiraba especialmente al poeta Hölderlin, en cuyo *Hiperión* se alaban pensamientos de Heráclito. Pero la misma pregunta se plantea nuevamente: por qué apreciaba tanto precisamente a Hólderlin, en una época en que generalmente sólo se lo conocía de nombre y como un romántico fracasado. Con esta historiográfica ciencia de detectives dedicada a rastrear dependencias no avanzamos absolutamente nada, es decir no avanzamos jamás en dirección de lo esencial sino que sólo nos enredamos en parecidos y relaciones extrínsecas. Era necesario, sin embargo, aludir a lo superficial que resulta este proceder porque se suele designar al pensar nietzscheano como heraclíteo, pretendiendo que, con citar este nombre, ya se ha pensado algo. Pero ni Nietzsche es el Heráclito de finales del siglo XIX ni Heráclito un Nietzsche de la época de la filosofía pre-platónica. Por el contrario, lo que «es», lo que aún acontece en la historia occidental —en la anterior, en la nuestra y en la próxima— es el poder de la esencia de la verdad, en el sentido de que en ella se muestra el ente en cuanto tal y, en consecuencia, es aprehendido como eso que se representa en el re-presentar, representar que se comprende generalmente como pensar. Lo que es y lo que acontece consiste en la extraña circunstancia de que en el comienzo del acabamiento de la modernidad la verdad se determina como «ilusión», determinación en la que las decisiones fundamentales del inicio se transforman, pero ejercen el dominio de manera no menos decidida.

La esencia de la verdad (corrección) como «estimación de valor»

Nuestro propósito sigue siendo pensar el pensamiento único de Nietzsche, el pensamiento de la voluntad de poder, y hacerlo en primer lugar por la vía de una meditación sobre la esencia del cono-

cimiento. Si para Nietzsche el conocimiento es voluntad de poder, una visión suficientemente clara de la esencia del conocimiento alumbrará también la esencia de la voluntad de poder. Pero al conocimiento se lo considera una captación de lo verdadero. La verdad es lo esencial del conocimiento. De acuerdo con ello, la esencia de la verdad también tiene que mostrar sin velos la esencia de la voluntad de poder. La sentencia de Nietzsche sobre la verdad decía, abreviadamente: la verdad es una «ilusión». Para dar aún más intensidad y amplitud a esta determinación esencial de la verdad, anticipemos ya una segunda frase de Nietzsche:

> «La *verdad es la espede de error* sin la cual una determinada especie de seres vivientes no podría vivir.» *(La voluntad de poder*, n. 493; 1885)

¿Verdad: «ilusión», verdad: «una especie de error»? Nuevamente estamos a punto de sacar la conclusión de que entonces todo es error y que por lo tanto no vale la pena preguntar por la verdad. No, replicaría Nietzsche: precisamente porque la verdad es ilusión y error, precisamente por ello hay «verdad», por ello la verdad es un valor. ¡Extraña lógica! Ciertamente, pero primero intentemos comprender, antes de instalar a nuestro entendimiento demasiado lineal como juez para condenar esta doctrina de la verdad aún antes de que haya llegado al oído interno.

Tenemos pues que investigar de modo más claro y abarcador qué son para Nietzsche verdad y conocimiento, saber y ciencia. Con esta finalidad comenzamos aquí un recorrido por los razonamientos nietzscheanos que se encuentran recogidos en la primera sección del libro tercero, en un orden, por cierto, que recuerda con demasiada claridad el esquema de las teorías del conocimiento de finales del siglo XIX, a las que, por otra parte, tampoco Nietzsche pudo sustraerse totalmente. El primer y breve capítulo, «a) *Método de la investigación*», cuyo título y disposición son una invención de los compiladores, contiene con los números 466 a 469 fragmentos del último y esencial período de la creación nietzscheana, 1887-1888, pero, tal como están, resultan totalmente incomprensibles tanto en lo que respecta a su contenido como a su alcance metafísico. Con toda seguridad Nietzsche no hubiera introducido de esta manera su propia exposición.

Como punto de partida elegimos el fragmento 507 (primavera a otoño de 1887):

> «La *estimación de valor* "creo que esto y esto es así" como *esencia de la "verdad"*. En las estimaciones de valor se expresan *condiciones de conservación y crecimiento*. Todos nuestros *sentidos y órganos de conocimiento* están desarrollados exclusivamente en referencia a condiciones de conservación y crecimiento. La *confianza* en la razón y sus categorías, en la dialéctica, o sea la *estimación de valor* de la lógica sólo demuestra su *utilidad* para la vida demostrada por la experiencia: *no* su "verdad".
>
> Que tenga que haber una serie de *creencias;* que esté permitido *juzgar*; *que falte* la duda respecto de todos los valores esenciales: esto es presupuesto de todo lo viviente y de su vida. O sea que es necesario que algo *tenga* que ser tenido por verdadero, *no* que algo *sea* verdadero.
>
> "El mundo *verdadero* y el mundo *aparente":* esta contraposición la reconduzco a *relaciones de valor*. Hemos proyectado nuestras condiciones de conservación como *predicados* del ser en general. El hecho de que tengamos que ser estables en nuestras creencias para poder prosperar lo hemos convertido en que el mundo "verdadero" no es un mundo cambiante y en devenir sino un mundo *que es*.»

De ningún modo queremos afirmar que Nietzsche habría empezado con este fragmento si hubiera llegado a hacer una exposición acabada. En general, dejamos de lado la insidiosa cuestión acerca de la probable estructura de la «obra» que no pudo ser «obra». Prescindimos también de la posibilidad de citar y acumular pasajes y pensamientos del mismo tenor tomados de otros fragmentos, contemporáneos y anteriores, pues todo eso no dice nada y no ayuda a dar ningún paso adelante mientras no hagamos en *un* fragmento el intento de pensar de inmediato y en su conjunto la pertenencia esencial de la verdad a la voluntad de poder y no comprendamos su significado para la posición fundamental metafísica de Nietzsche, es decir su relación con la metafísica occidental. El fragmento elegido, el n. 507, resulta apropiado para el intento de, por así decirlo, saltar directamente al centro de la interpretación que hace Nietzsche del conocimiento como voluntad de poder. Comienza con una concisa

determinación de la esencia de la verdad y termina con la respuesta a la pregunta de por qué el «mundo» (el ente en su totalidad) es un mundo «que es» y no un mundo «en devenir», pregunta que se halla, aunque en otra forma, en el inicio del pensamiento occidental. Trataremos de ir pensando frase por frase la estructuración interna de todo el fragmento, con el propósito de conseguir una visión de conjunto de la concepción nietzscheana de la verdad y el conocimiento.

El fragmento comienza: «La *estimación de valor* "creo que esto y esto es así" como *esencia de la "verdad"*». Cada palabra, cada subrayado, cada giro y la articulación del conjunto son aquí importantes. La observación introductoria vuelve superfluos tomos enteros de teorías del conocimiento, siempre que aportemos en la meditación la calma, la perseverancia y la minuciosidad que exige una frase así para ser efectivamente comprendida.

Se trata de la determinación de la esencia de la verdad. Nietzsche escribe la palabra verdad entre comillas. Esto quiere decir, abreviadamente: la verdad, tal como se la entiende corrientemente, tal como se la entiende desde hace tiempo, o sea, en la historia del pensar occidental, y tal como tiene que entenderla de antemano también el propio Nietzsche sin ser consciente de esta necesidad, de su alcance y ni siquiera de su razón. La determinación de la esencia de la verdad que desde Platón y Aristóteles domina no sólo todo el pensamiento occidental sino en general la historia del hombre occidental hasta en la acción cotidiana y en la opinión y la representación común es, en pocas palabras, la siguiente: la verdad es la corrección del representar, donde representar quiere decir: el tener-ante-sí y llevar-ante-sí el ente en la percepción y la opinión, el recuerdo y la planificación, la esperanza y el rechazo. El representar se rige por el ente, se adecúa a él y lo reproduce. Verdad quiere decir: adecuación del representar a aquello *que* el ente es y tal *como* es.

Aunque a primera vista nos encontremos en los pensadores de occidente con delimitaciones conceptuales de la esencia de la verdad muy diversas y hasta opuestas, todas ellas se basan, sin embargo, en una única determinación: verdad es la corrección del representar. Puesto que en épocas recientes se ha distinguido con frecuencia entre corrección [*Richtigkeit*] y verdad, es necesario señalar e insistir expresamente en que, en el uso que se le da en estas lecciones, corrección se entiende en el sentido literal del estar dirigido a... [*Gerichtetheit auf...*], de la conformidad al ente; efectivamente, a veces

en la lógica se le da a la palabra «corrección» el sentido de no contradictoriedad y también el de corrección lógica [*Folgerichtigkeit*]. En el primer caso, la proposición: «esta pizarra es roja» es correcta pero no verdadera; correcta en el sentido en que ser rojo no es contradictorio con la superficie de la pizarra; no verdadera, a pesar de su corrección, porque no se adecúa al objeto. Corrección en el sentido de corrección lógica quiere decir que una proposición se sigue de otra de acuerdo con las reglas de la inferencia. A la corrección en el sentido de no contradictoriedad y de corrección lógica se la llama también «verdad» formal, no dirigida al contenido del ente, a diferencia de la verdad material, de contenido. La conclusión es «formalmente» verdadera, pero materialmente no. Incluso en este concepto de corrección (no contradictoriedad, corrección lógica) resuena aún la idea de conformidad, no a la objetividad a la que se refiere, sino a las reglas que se siguen en la formación de proposiciones y en la inferencia. Pero cuando *nosotros* decimos que la esencia de la verdad es correción empleamos la palabra en el sentido más rico de una adecuación de contenido del representar respecto del ente que sale al encuentro. La corrección es comprendida entonces como traducción de *adaequatio* y ὁμοίωσις. También para Nietzsche queda establecido de antemano y de acuerdo con la tradición: verdad es correción.

Pero si es así, la muy extraña determinación de la esencia dada por Nietzsche y que hemos anticipado aparece bajo una luz peculiar. La sentencia nietzscheana: la verdad es una ilusión, la verdad es una especie de error, tiene como su presupuesto más íntimo, y por ello ni siquiera expreso, aquella caracterización tradicional y nunca infringida de la verdad como corrección del representar. Sólo que para Nietzsche este concepto de verdad se transforma de una manera peculiar e inevitable, o sea, de ningún modo arbitraria. En qué consiste esta transformación nos lo dice la primera frase del n. 507. Desde un punto de vista gramatical, el fragmento no comienza con una proposición sino con un lema que señala de un modo simple, preciso y completo la posición que tiene Nietzsche respecto de la concepción tradicional de la verdad y que le sirve a él mismo de indicador para su razonamiento. De acuerdo con ella, la verdad es, en su esencia, una «estimación de valor». Estimación de valor quiere decir: apreciar algo como valor y ponerlo como tal. Pero valor (de acuerdo con la frase antes señalada) significa condición perspectivista del acrecentamiento de la vida. La

estimación de valor es llevada a cabo por la vida misma y en especial por el hombre. La verdad, en cuanto estimación de valor, es algo que lleva a cabo «la vida», que lleva a cabo el hombre y que por lo tanto pertenece al ser-hombre mismo. (Por qué y en qué medida es una pregunta que queda abierta.)

Qué especie de estimación de valor sea la verdad, lo señala Nietzsche de manera precisa con las palabras: «creo que esto y esto es así». Esta estimación de valor tiene el carácter de una «creencia». ¿Pero qué quiere decir «creer»? Creer significa: tener a esto y esto por algo que es de tal y cual modo. «Creer» no significa aceptar y dar asentimiento a algo que uno mismo *no* ha visto propiamente como algo que es o que no puede nunca aprehender como algo que es con sus propios ojos, sino que quiere decir aquí: tomar algo, algo que le sale al encuentro al representar, como algo que es de tal o cual modo. Creer es *tener por y,* más precisamente, tener en cada caso por algo que es. Por lo tanto, creer no significa aquí de ninguna manera asentir a una doctrina no comprensible, racionalmente inalcanzable, y que alguna autoridad anuncie como verdadera, así como tampoco significa confiar en profecías y anunciaciones. La verdad como estimación de valor, es decir como tener-por, es decir como tener por algo que es y es así, está en una conexión esencial con el ente en cuanto tal. Lo verdadero es lo tenido por algo que es, por algo que es de tal o cual modo, lo que se toma por ente. *Lo verdadero es el ente.*

La verdad —si es en esencia estimación de valor— es equivalente a tener por verdadero. Al tener algo por algo y ponerlo como tal se lo denomina también *juzgar*. Nietzsche dice: «El *juzgar* es nuestra creencia más antigua, nuestro más acostumbrado tener-por-verdadero o por no-verdadero» (n. 531; 1885-1886). El juicio, el enunciado de algo sobre algo, es en la tradición de la metafísica occidental la *esencia* del conocimiento, del que forma parte el ser verdadero. Y tener algo por lo que es, re-presentarlo como lo que es de tal o cual manera, adecuarse en el representar a lo que surge y sale al encuentro— ésta es la esencia de la verdad como corrección. Por consiguiente, en la frase comentada que dice que la verdad es una estimación de valor, Nietzsche no piensa en el fondo otra cosa que: la verdad es corrección. Parece haberse olvidado totalmente de la sentencia que afirmaba que la verdad era una ilusión. Parece incluso estar en total coincidencia con Kant, que en su *Crítica de la Razón Pura* advierte en una ocasión que allí se «concede y presupone» la

explicación de la verdad como «coincidencia del conocimiento con su objeto» (A 58, B 82). En pocas palabras: para Kant, la determinación de la verdad como corrección (en el sentido comentado) es intocable y está fuera de toda duda; y préstese atención, para *Kant,* que en su doctrina acerca de la esencia del conocimiento llevó a cabo el giro copernicano, según el cual el conocimiento no se debe regir por los objetos sino, a la inversa, los objetos por el conocimiento. Del mismo modo en que Kant explica la esencia general de la verdad, así piensan también los teólogos medievales y así piensan también Platón y Aristóteles acerca de la «verdad». Nietzsche no sólo *parece* estar en armonía con esta tradición occidental, sino que lo está efectivamente; sólo por eso puede, más aún, tiene que diferenciarse de ella. La pregunta es por qué, y en qué sentido, piensa, sin embargo, la esencia de la verdad de un modo diferente. El lema acerca de la esencia de la verdad contiene por cierto como *pre*suposición la posición implícita: verdad es corrección, pero dice además otra cosa, y esta otra cosa es esencial para Nietzsche; por eso la hace pasar inmediatamente al primer plano gracias al modo en que está construida y acentuada la frase:

«La *estimación de valor*»... «como *esencia* de la "*verdad*".» Esto significa: la esencia de la verdad como corrección (la corrección como tal) es propiamente una *estimación de valor*. En esta interpretación de la esencia de la corrección (del concepto de verdad tradicional y obvio) se encuentra la visión metafísica decisiva de Nietzsche. Esto quiere decir: la esencia de la corrección no encuentra de ninguna manera su elucidación y fundamentación en el sentido de que se diga de qué modo el hombre, con las representaciones que tienen lugar en su conciencia y que son, por lo tanto subjetivas, podría regirse por los objetos presentes fuera de su alma, de qué modo podría franquearse el abismo entre el sujeto y el objeto para que fuera posible algo así como un «regirse por ...».

Con la caracterización de la verdad como estimación de valor, la determinación de la esencia de la verdad se gira en una *dirección totalmente diferente*. Lo comprobamos en el modo en que Nietzsche continúa su razonamiento: «En las estimaciones de valor se expresan *condiciones de conservación y crecimiento*». Esta frase proporciona ante todo la prueba de la caracterización de la esencia del «valor» aludida al principio: 1) que tiene el carácter de «condición» para la «vida»; 2) que en la vida no sólo es esencial la conservación sino también, y

sobre todo, el crecimiento. Crecimiento no es más que otra denominación de «acrecentamiento». «Crecimiento» suena, sin embargo, como una extensión meramente cuantitativa y ello podría hablar en favor de que, en última instancia, el «acrecentamiento» se entiende también en ese sentido de aumento de cantidad, aunque no en el modo de una acumulación de partes, ya que el crecimiento alude al desarrollo y evolución de lo viviente de acuerdo con una legalidad propia.

La «estimación de valor» que constituye la esencia de la verdad en el sentido de tener-por-verdadero es «expresión» de las condiciones de conservación y crecimiento, es decir, de las condiciones de la vida. Lo que es estimado y apreciado como «valor» es una condición tal. Nietzsche da aún un paso más. No sólo la verdad es retrotraída en cuanto a la esencia al ámbito de las «condiciones de la vida», sino que también las facultades de captación de la verdad reciben desde allí su determinación única: «Todos nuestros *sentidos y órganos de conocimiento* están desarrollados exclusivamente en referencia a condiciones de conservación y crecimiento.» Por lo tanto, la verdad y la captación de la verdad no sólo están al servicio de la «vida» en cuanto a su uso y su aplicación, sino que su propia esencia y el modo en que surgen, y por consiguiente también el modo en que se llevan a cabo, son impulsados y dirigidos desde la «vida».

El pretendido biologismo de Nietzsche

Al modo de pensar que interpreta todos los fenómenos como expresión de la vida se lo suele llamar biológico. La «imagen del mundo» de Nietzsche, se dice, es biologista. Incluso si, en el caso de Nietzsche, no tomamos en serio de antemano esta caracterización tópica de su «imagen del mundo» a causa de una continua desconfianza frente a este tipo de títulos, no podremos negar, sin embargo, que las pocas frases citadas hablan con fuerza suficiente en favor de un modo de pensar «biologista». Además, ya se ha señalado expresa y repetidamente la equivalencia entre las palabras fundamentales «mundo» y «vida», que nombran ambas al ente en su totalidad. La vida, el curso de la vida, se dice en griego βίος. Corresponde mejor al signi-

ficado griego el empleo de «bios» en la palabra «biografía», descripción de la vida. Biología, por el contrario, quiere decir: doctrina de la vida en el sentido de lo vegetal-animal. ¿Cómo un pensar cuyo pensamiento fundamental concibe al ente en su totalidad como «vida» no habría de ser *biológico*, más biológico aún que cualquier tipo de biología que conozcamos? Pero no sólo las palabras fundamentales sino que su proyecto, el proyecto que exige la nueva estimación de valor, delata el carácter «biológico» del pensar nietzscheano. Consideremos simplemente el título que encabeza el cuarto y último libro de *La voluntad de poder*: «disciplina y adiestramiento». Aquí se pone como meta y como exigencia la idea de una regulación, dirección y «acrecentamiento» de la vida en el sentido de una planificación de la misma severamente instituida. No olvidemos que Nietzsche le ha dado a la figura suprema del hombre el nombre de «animal de presa» y que ve al hombre supremo como la «espléndida *bestia rubia* que erra voluptuosa en busca de presa y de victoria» (VII, 322); aquí ya no hay manera de escapar a la constatación de que la «imagen del mundo» de este pensador es un biologismo absoluto, no sólo en términos generales y como consecuencia de una inofensiva opinión erudita, sino de acuerdo con su voluntad pensante más íntima.

¿Por qué un modo de pensar metafísico no habría de ser biologista? ¿Dónde está escrito que esto sea un error? ¿No es, por el contrario, un pensar que comprende a todo el ente como algo viviente y como un fenómeno de la vida el que está más cerca de lo efectivamente real y por ello el más verdadero? «Vida»: ¿no nos resuena en esta palabra lo que comprendemos propiamente por «ser»? El propio Nietzsche observa en una oportunidad (*La voluntad de poder*, n. 582; 1885-1886): «El "ser": no tenemos de él otra representación más que *"vivir"*. ¿Cómo puede entonces "ser" algo muerto?».

Respecto de esta observación hay que preguntarse, sin embargo:

1) ¿Quiénes son los «nosotros» que tienen esta representación del «ser» como «vida»?

2) ¿Qué quieren decir estos «nosotros» con «vida»?

3) ¿De dónde proviene la experiencia fundamental y cómo está fundada?

4) ¿Qué se entiende por el «ser» que es interpretado *como* «vida»?

5) ¿Dónde y cómo se toma la decisión de esta interpretación?

Del pasaje citado deducimos en primer lugar sólo lo siguiente: la «vida» es la medida fundamental para apreciar algo como ente o no

ente. Una concepción del ser más viva que la que lo comprende en el sentido de la vida, no resulta pensable. Por otra parte, nos habla, a nosotros y a nuestra experiencia más natural, de la manera más inmediata y convincente. Por lo tanto, caracterizar a una metafísica como biologismo sólo puede significar la mayor distinción y un modo de atestiguar su ilimitada «cercanía a la vida».

Este título de «biologismo», tan ambiguo que no quiere decir nada, acierta evidentemente con el núcleo del pensar de Nietzsche. ¿De qué otra manera habríamos de comprender la concepción del valor como condición de la vida, la meta puesta en la «disciplina y adiestramiento», la determinación prototípica del hombre en la figura del «animal de presa», si no es como decidida interpretación del ente en su totalidad como «vida», donde además la vida se interpreta en el sentido de lo animal posible de adiestramiento? Efectivamente, sería algo forzado y, además, un esfuerzo vano, pretender ocultar, o siquiera debilitar, el lenguaje biológico que está tan manifiesto en Nietzsche, pretender ignorar que ese lenguaje encierra un modo de pensar biológico y no es, por lo tanto, una capa externa. A pesar de ello, la caracterización usual, y en cierto sentido incluso correcta, del pensar nietzscheano como biologismo representa el *obstáculo principal* que impide avanzar hacia su pensamiento fundamental.

Por ello, el comentario preliminar de las primeras frases acerca de la esencia de la verdad exige ya que se haga una advertencia que proporcione una aclaración sobre títulos corrientes tales como «biologismo», «filosofía de la vida», «metafísica de la vida», de manera que no sólo se prevengan las incomprensiones más groseras sino que, sobre todo, lleve a que se reconozca que aquí hay que plantear cuestiones de cuya solución depende una adecuada confrontación con los pensamientos fundamentales de Nietzsche.

De acuerdo con el concepto aludido, «biología» quiere decir «doctrina de la vida» o, mejor: de lo viviente; el nombre significa ahora: investigación científica de los fenómenos, procesos y leyes de lo viviente que quedan determinados por los ámbitos de la vida vegetal, animal y humana. La botánica y la zoología, la anatomía, la fisiología y la psicología del hombre conforman las áreas especiales de la biología, a las que a veces se les antepone o superpone una «biología general». Toda biología, en cuanto ciencia, supone ya una delimitación esencial más o menos explícita y clara de los fenómenos que constituyen su ámbito de objetos. Este ámbito es el de lo viviente. En la base de la

delimitación de este ámbito se encuentra, a su vez, un preconcepto de lo que caracteriza y define a lo viviente, o sea, un preconcepto de la vida. La propia biología, en cuanto ciencia, no puede poner ni fundar el ámbito esencial en el que se mueve sino sólo presuponerlo, asumirlo y confirmarlo. Esto vale para toda ciencia.

Toda ciencia descansa sobre proposiciones acerca de la región del ente dentro de la que se mantiene y mueve la investigación correspondiente. Estas proposiciones acerca del ente —acerca de lo que el ente es— que delimitan y ponen la región correspondiente son proposiciones metafísicas. Con los conceptos y demostraciones de las ciencias correspondientes no sólo no es posible probarlas sino ni siquiera pensarlas adecuadamente.

Qué sea lo viviente y *que* tal cosa sea, es algo que no decide nunca la biología en cuanto biología, sino que el biólogo, en cuanto biólogo, hace uso de esa decisión como algo que ya ha ocurrido, un uso ciertamente necesario para él. Pero si el biólogo, en cuanto tal persona determinada, toma una decisión acerca de lo que debe considerarse como viviente, entonces no lleva a cabo esa decisión en *cuanto biólogo,* ni con los medios y las formas de pensamiento y de demostración propios de su ciencia, sino que habla como metafísico, como un hombre que, más allá de la región correspondiente, piensa el ente en su totalidad.

De la misma manera, el historiador del arte no puede nunca, en cuanto historiador, decidir qué es para él arte y por qué tal obra es una obra de arte. Estas decisiones sobre la esencia del arte y sobre el carácter esencial del ámbito histórico del arte son tomadas siempre fuera de la historia del arte, aun cuando sean continuamente empleadas dentro de la investigación que ésta realiza.

Más allá de una mera acumulación de conocimientos, toda ciencia sólo es saber, es decir custodia de un auténtico conocimiento preñado de decisión y que contribuye a crear historia, en la medida en que —expresado en el modo de pensar tradicional— piensa metafísicamente. Más allá del dominio meramente calculante de una región, toda ciencia sólo es un auténtico saber en cuanto se fundamenta metafísicamente, o cuando ha comprendido que esa fundamentación es una necesidad inamovible para su consistencia esencial.

Por ello, el desarrollo de las ciencias puede tener lugar siempre en dos perspectivas totalmente diferentes. Las ciencias pueden ampliarse en dirección de un dominio cada vez más vasto y seguro

de sus objetos, disponer en ese sentido sus modos de proceder, y conformarse con ello. Pero también pueden, *al mismo tiempo*, desplegarse como un auténtico saber y marcar desde allí los límites de lo científicamente digno de saberse.

Esta advertencia quiere simplemente mostrar que la región de cada ciencia —o sea, para la biología, la región de lo viviente— es delimitada por un saber, con sus correspondientes proposiciones, que *no* tiene carácter científico. Podemos llamar a esas proposiciones *proposiciones regionales*. Este tipo de proposiciones, tales como por ejemplo en la zoología las que versan sobre la esencia del animal, despiertan fácilmente, vistas desde el específico trabajo de investigación correspondiente, una impresión de «generalidad», es decir de indeterminación y vaguedad, por lo que los investigadores, y especialmente los «exactos», suelen recibir con desconfianza tales reflexiones.

Y efectivamente, estas consideraciones metafísicas, mientras se las mire sólo desde el horizonte visual de la ciencia y se las estime en relación con su modo de proceder, resultan indeterminadas e inaprehensibles. Esto no significa, sin embargo, que ese carácter de generalidad indeterminada pertenezca a la esencia de ese tipo de consideraciones, sino sólo significa lo siguiente: la meditación metafísica sobre la región de una ciencia —considerada dentro del horizonte visual de la ciencia correspondiente— aparece como algo indeterminado e infundado. Pero el horizonte visual de la ciencia del caso es no sólo demasiado estrecho sino simple y absolutamente insuficiente para aprehender su propia esencia. Pensar filosóficamente —suele pensar el investigador científico— quiere decir pensar sólo de modo más general e indeterminado de lo que él, el investigador exacto está acostumbrado a hacerlo. Olvida, o mejor dicho, no ha sabido nunca, no ha aprendido a saber ni ha querido saber, que con la exigencia de meditación metafísica se reclama un modo de pensar de un tipo diferente. El paso del pensar científico a la meditación metafísica es esencialmente más extraño y por lo tanto más difícil que el paso del pensar cotidiano precientífico al modo de pensar de una ciencia. Aquel paso es un *salto*. Éste es un continuo desplegar de la determinación previa de un modo de representación ya existente.

La meditación de la ciencia sobre sí misma tiene su perspectiva propia y su modo de preguntar propio, su propia forma de demostrar y su propia conceptualidad y, en todo ello, su propia solidez y su legalidad propia. Para poder llevar a cabo esta meditación metafísica

sobre su región, el investigador científico tiene que trasladarse a un modo de pensar por principio distinto y familiarizarse con la idea de que tal meditación es *algo esencialmente diferente* de una mera ampliación y generalización en grado y extensión, o hasta de una degeneración del modo de pensar que practica en el trabajo investigador.

La exigencia de que la meditación regional tenga un modo de pensar de un tipo esencialmente diferente no significa, sin embargo, una reglamentación de la ciencia por parte de la filosofía, sino lo contrario: el reconocimiento de un saber superior escondido en cada ciencia y en el que se basa su dignidad. Evidentemente, no debe tomarse la relación entre la investigación científica y la meditación regional metafísica como si se tratara de dos edificios diferentes que se encuentran uno al lado del otro, fijos y definitivos, aquí «la ciencia» y allí «la filosofía», de los que se pudiera entrar y salir para recoger aquí una información sobre los últimos descubrimientos científicos y allí la receta para un concepto filosófico. *La ciencia y la meditación regional están ambas fundadas históricamente en el correspondiente dominio de una determinada interpretación del ser y se mueven siempre en el ámbito de dominio de una determinada concepción de la esencia de la verdad.* En toda meditación de principio de la ciencia sobre sí se trata siempre de pasar por decisiones metafísicas que o bien ya han sido tomadas hace tiempo o bien se encuentran en preparación.

Cuanto más seguras se vuelvan las ciencias dentro de su quehacer, cuanto más perseverantemente eludan la meditación regional metafísica, tanto mayor será el peligro de que se excedan de su región, con frecuencia sin notarlo, y de que surjan las consiguientes confusiones. Pero la cima de la confusión espiritual se alcanza cuando surge la opinión de que las proposiciones e intuiciones metafísicas sobre la realidad podrían fundamentarse con «conocimientos científicos», mientras que los conocimientos científicos sólo son posibles en base a un saber de otro tipo, a un saber más elevado y estricto de la realidad en cuanto tal. La idea de una «concepción del mundo científicamente fundada» es un significativo engendro de la confusión espiritual que fue tomando carácter público con fuerza cada vez mayor en el último tercio del siglo pasado y que alcanzó notables éxitos en el área de la pseudocultura y la vulgarización científica.

Esta confusa relación entre la ciencia moderna y la metafísica subsiste sin embargo desde hace ya un siglo y no puede tener su

razón ni en el simple abandono de la metafísica por parte de la ciencia ni en la degeneración de la filosofía. La razón de esta confusión, y con ella la del alternativo estrangulamiento de la ciencia y la metafísica, se halla escondida en un nivel más profundo, en la esencia de la modernidad. Si reflexionamos de manera suficientemente decidida sobre el pensamiento fundamental de Nietzsche llegaremos a ver la razón de esta confusión. En primer lugar, basta con reconocer lo siguiente: el fundamento metafísico de las ciencias unas veces es reconocido como tal, aceptado y nuevamente olvidado, y otras veces, las más, *no* es pensado en absoluto o rechazado como una fantasmagoría filosófica.

Ahora bien, si, por ejemplo, determinadas concepciones sobre lo viviente dominantes en la biología y provenientes del ámbito de lo vegetal y lo animal, se trasladan a otros ámbitos, por ejemplo el de la historia, puede hablarse de biologismo; ese nombre designa entonces el hecho ya aludido de que el pensamiento biológico se extiende, excediéndose quizás y rebasando sus límites, más allá del ámbito de la biología. En la medida en que se ve en ello un abuso arbitrario, una violencia infundada del pensar y, finalmente, una confusión del conocimiento, es necesario preguntar cuál es la razón de todo ello.

Pero lo erróneo del biologismo no es meramente que transponga y extienda sin fundamento los conceptos y proposiciones del ámbito de su competencia, de lo viviente, al resto del ente, sino que radica ya en el desconocimiento del carácter metafísico de las proposiciones regionales, mediante las cuales toda auténtica biología que se limite a su campo señala ya más allá de sí y demuestra de ese modo que, en cuanto ciencia y con sus medios, no puede nunca adueñarse de su propia esencia. El biologismo no es tanto la simple pérdida de límites del pensar biológico como el completo desconocimiento de que ya el pensar biológico mismo sólo resulta fundamentable y decidible en el ámbito metafísico y que no puede jamás justificarse a sí mismo científicamente. Así como, en general, sólo en los casos menos frecuentes el pensamiento común y científico se vuelve no verdadero por operar de modo ilógico o superficial. La razón de la degeneración del pensamiento científico, especialmente en la forma de la ciencia vulgarizada, radica siempre en la ignorancia del plano en el que se mueve y puede moverse una ciencia, es decir, a la vez, en la ignorancia de lo absolutamente peculiar que se exige en toda meditación esencial y para su fundamentación.

Ahora bien, si el lenguaje y el modo de pensar de Nietzsche ofrecen en gran medida, e incluso conscientemente, el aspecto de un biologismo, hay que *preguntar*:

En primer lugar, si Nietzsche simplemente recoge y extiende conceptos y proposiciones básicas de la ciencia biológica sin saber que esos conceptos biológicos mismos contienen ya decisiones metafísicas. Si *no* opera de este modo, no tiene sentido hablar de biologismo.

En segundo lugar, hay que preguntar también si Nietzsche, aunque aparentemente piense y hable de modo biológico, no querrá fundamentar antes que nada el privilegio que, ciertamente, le otorga a lo viviente y a la vida desde un fundamento que ya no tiene nada que ver con los fenómenos vitales que se presentan en vegetales y animales.

Por último, hay que plantear la pregunta de por qué este fundamento de la primacía de la vida y lo viviente se impone precisamente en el acabamiento de la metafísica occidental.

Por muy extraña que pueda parecer en un principio, es posible, con una meditación suficiente, fundamentar la verdad de la siguiente afirmación: cuando piensa el ente en su totalidad, y previamente ya el ser, como «vida», y cuando determina en particular al hombre como «animal de presa», Nietzsche no piensa de modo biológico sino que fundamenta esta imagen del mundo aparentemente sólo biológica de modo *metafísico*.

La fundamentación del privilegio de la vida tiene su fundamento no en una perspectiva biológica particular y aislada de Nietzsche, sino en que éste lleva a su acabamiento la esencia de la metafísica occidental en la vía histórica que le había sido consignada, en que es capaz de llevar a la palabra lo que estaba contenido de manera aún implícita en la esencia inicial del ser como φύσις y se volvió un pensamiento inevitable en la posterior interpretación del ente en el curso de la historia de la metafísica.

Con este señalamiento de las cuestiones no formuladas ni decididas que se ocultan en Nietzsche —y no sólo en él— detrás del título de «biologismo», no queda de ninguna manera disuelta, sin embargo, la apariencia de que, a pesar de todo, piensa firme y exclusivamente de modo biológico. Sólo ahora prestamos atención a esta apariencia, y esto es importante. Lo dicho nos vuelve comprensible, asimismo, por qué tantos escritores que de modo consciente o inconsciente extractan o copian las obras de Nietzsche, caen irremisi-

blemente en el biologismo. Se mueven en la superficie del pensar nietzscheano. Puesto que esta superficie ofrece una apariencia biológica, se torna a lo biológico por lo propio y único y además se lo corrige con la ayuda de los progresos que ha realizado entretanto la biología. Se diga sí o se diga no al «biologismo» de Nietzsche, en cualquier caso se permanece en la superficie de su pensar. La tendencia a actuar así encuentra su apoyo en el carácter que poseen las publicaciones de Nietzsche. Sus palabras y sus frases provocan, arrastran, penetran y excitan. Se cree que con sólo dejarse llevar por esta impresión ya se ha entendido a Nietzsche. Tenemos que desaprender en primer lugar este uso impropio sostenido por fórmulas corrientes como la de «biologismo». Tenemos que aprender a «leer».

La metafísica occidental como «lógica»

Preguntamos por la determinación nietzscheana de la esencia del conocimiento. Conocer es aprehender y aferrar lo verdadero. Tanto la verdad como la aprehensión de la verdad son «condiciones» de la vida. El conocimiento se lleva a cabo en el pensar enunciativo, pensar que, en cuanto representación del ente, impera en todos los modos de la percepción sensible y de la intuición no sensible, en todo tipo de experiencia y sensación. Por todas partes y en todo momento, el hombre, en tales comportamientos y actitudes, se comporta respecto del ente; por todas partes y en todo momento, aquello respecto de lo cual se comporta el hombre es percibido como ente. Percibir [*Vernehmen*] quiere decir aquí: captar de antemano como lo que es de tal o cual modo, o también como lo que no es o es de otro modo. Lo que se percibe en tal percibir es el ente, tiene el carácter de aquello de lo que decimos: *es*. Y a la inversa: el ente en cuanto tal se abre sólo en un percibir tal. Esto es lo que quiere decir la sentencia de Parménides: το γαρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίντε και ειναι, «pues lo mismo es tanto percibir corno ser». «Es lo mismo» quiere decir: se copertenecen esencialmente; sin percepción el ente no es —es decir no presencia— en cuanto *ente*. Pero tampoco el percibir no capta nada donde no hay ente, donde el ser no tiene la posibilidad de llegar a lo abierto.

Desde entonces, cada pensador occidental ha tenido que volver a pensar esta sentencia, cada uno la ha pensado a su modo de manera única y ninguno agotará su profundidad. Pero si queremos que la sentencia conserve su profundidad tenemos siempre que volver a tratar de pensarla en griego, en lugar de desfigurarla con pensamientos modernos. Si se la traduce de un modo aparentemente literal: «Pues es lo mismo representar y ser», se tiene la tentación de extraer como contenido de la sentencia la superficial concepción de Schopenhauer: el mundo es meramente nuestra representación, no «es» nada en y por sí. Pero a diferencia de esa interpretación subjetiva, la sentencia tampoco significa simplemente lo contrario: que el pensar es también algo ente y pertenece al ser. La sentencia significa lo ya dicho: sólo hay ente donde hay percibir, y sólo percibir donde hay ente. La sentencia alude a un tercero, o a un primero, que sostiene la copertenencia de ambos: la ἀλήθεια.

Del recuerdo de esta sentencia rescatamos ahora sólo lo siguiente: el aprehender y determinar del ente ha sido atribuido desde antiguo al percibir [*Vernehmen*], al νοῦς. Para ello tenemos en alemán la palabra *Vernunft* [razón]. La razón, el captar [*nehmen*] el ente en cuanto ente, lo capta en diferentes respectos: ya en cuanto constituido de tal o cual modo, respecto de su constitución (cualidad, ποιόν), ya en cuanto tiene tal o cual extensión y tamaño (cantidad, ποσόν), ya en cuanto referido a otro de tal o cual manera (relación, πρός *τι)*.

Si un ente, por ejemplo una roca, es captada en cuanto dura o en cuanto gris, se alude a ella respecto de su constitución. Si a un hombre, por ejemplo a un esclavo, se lo percibe en cuanto sometido a su señor, se aludirá a él respecto de su relación.

Aludir a algo en cuanto algo se dice en griego κατηγορεῖν. Por eso, los respectos según los cuales se alude al ente en cuanto ente —constitución, extensión, referencia (calidad, cantidad, relación)— se llaman «categorías», o dicho con más precisión: τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας, las figuras en las que el aludir de algo en cuanto algo (ἡ κατηγορία) pone a lo aludido. Lo aludido es siempre un ente en el sentido de lo que es de tal o cual modo. Por ello, las σχήματα της κατηγορίας no son otra cosa que los γένη του ὄντος, los linajes, los modos de origen del ente, aquello desde donde —y por lo tanto retrocediendo hacia lo cual— el ente es: así constituido, así de grande, así relacionado, y así sucesivamente. El percibir del ente en cuanto tal se despliega en el pensar y éste se expresa en el enunciado, en el λόγος.

Las categorías mismas pueden entonces examinarse y discutirse en lo que hace a las diferentes relaciones posibles entre sí. Este examen y discusión de los γενη τοῦ ὄντος, de las «proveniencias del ente» (en cuanto tal), se llama desde Platón «dialéctica». El último y a la vez más potente intento de examinar de este modo las categorías, es decir los respectos de acuerdo con los cuales la razón piensa el ente en cuanto tal, es la dialéctica de Hegel, a la que éste configuró en una obra que lleva el auténtico y adecuado título de *Ciencia de la lógica.* Esto quiere decir: el saberse de la esencia de la razón como pensar del «ser», pensar en el que la unidad y la copertenencia de las determinaciones del ser se despliegan hacia el «concepto absoluto» y encuentran en él su fundamento.

La metafísica occidental, es decir la meditación sobre el ente en cuanto tal y en su totalidad, determina al ente de antemano y para toda su historia como lo que es aprehendible y delimitable según los respectos de la razón y el pensamiento. En la medida en que todo pensar ordinario se funda siempre en una figura de la metafísica, tanto el pensar cotidiano como el metafísico se basan en la «confianza» en esa relación, en que en el pensar de la razón y en sus categorías se muestre el ente en cuanto tal, es decir que lo verdadero y la verdad resulten aprehendidos y asegurados en la razón. La metafísica occidental se funda en esta preeminencia de la razón. En la medida en que la elucidación y determinación de la razón puede y tiene que llamarse «lógica», también puede decirse: la «metafísica» occidental es «lógica»; la esencia del ente en cuanto tal se decide en el horizonte visual del pensar.

¿Cuál es la posición de Nietzsche respecto de esta esencia básica de la metafísica occidental? La frase siguiente de nuestro fragmento, cuya primera parte queda ya elucidada, da la respuesta:

> «La *confianza* en la razón y sus categorías, en la dialéctica, o sea la *estimación de valor* de la lógica sólo demuestra su *utilidad* para la vida demostrada por la experiencia: *no* su "verdad".»

Esta frase contiene dos cosas: por una parte la referencia al proceso fundamental de la historia occidental según el cual el hombre que corresponde a esta historia está sostenido por la confianza en la razón; por otra, una interpretación del carácter de verdad de la razón y la lógica.

A la confianza en la razón y al poderoso dominio de la *ratio* que allí ocurre no hay que comprenderla de modo unilateral como racionalismo, pues al ámbito de la confianza en la razón pertenece también el irracionalismo. Los más grandes racionalistas son los que más fácilmente caen en el irracionalismo, y a la inversa: cuando el irracionalismo determina la imagen del mundo, el racionalismo celebra su triunfo. El dominio de la técnica y la receptividad a la superstición van juntos. No sólo el irracionalismo «vive» del *miedo al concepto* y se asegura en él, sino también, y ante todo, el racionalismo, sólo que éste lo hace de modo más oculto y astuto.

¿Pero qué quiere decir en la frase de Nietzsche «*confianza* en la razón»? Con esta confianza se alude a una constitución fundamental del hombre. De acuerdo con ella, la capacidad de llevar al hombre *ante* el ente y de representar para él el ente en cuanto tal es entregada a la razón.

Sólo lo que el pensar racional representa y pone en seguro tiene derecho a la rúbrica: ente *que es*. El supremo y único tribunal en cuyo campo visual y en cuya jurisdicción se decide qué es ente y qué no ente, es la razón. En ella se encuentra la extrema decisión previa acerca de lo que quiera decir ser.

Por ello, el proceso fundamental en el que se mueven todas las posiciones fundamentales y las sentencias conductoras de los diferentes estadios de la metafísica occidental puede apresarse, recurriendo a una fórmula, en el título: *ser y pensar*.

La «*confianza* en la razón» y en el pensar entendida de este modo está más acá del aprecio que se tenga en cada momento por el entendimiento y el intelecto. El rechazo del intelectualismo, de la degeneración de un entendimiento desarraigado y sin fines, ocurre siempre mediante la invocación del «sano» *entendimiento* común, o sea, nuevamente, de un entendimiento, es decir, recurriendo al «racionalismo». También aquí la razón es la medida de lo que es, puede y debe ser. Si se prueba o se afirma que un procedimiento, una medida o una exigencia es «lógica», éstos valen ya como algo correcto, es decir vinculante. Aquello de lo que se puede decir que es «lógico» impone respeto. «Lógico» no quiere decir aquí: pensado de acuerdo con las reglas de la lógica escolar, sino: calculado a partir de la confianza en la razón.

¿Qué interpretación da Nietzsche de lo que denomina «*confianza* en la razón»? Nietzsche dice: la «*confianza* en la razón» no demuestra la «verdad» del conocimiento racional. Verdad está puesto nuevamente entre comillas, para señalar que se la entiende aquí en el

sentido de corrección. Si la física, por ejemplo, piensa el ente con determinadas categorías —materia, causa, acción recíproca, energía, potencial, afinidad— y al pensar así «confía» de antemano en esas categorías y por medio de la investigación basada en esa confianza llega continuamente a nuevos resultados, tal confianza en la razón que aparece en la forma de una ciencia no demuestra que la «naturaleza» revele su esencia en *aquello* que se representa y encuentra su acuñación objetiva gracias a las categorías de la física. Por el contrario, un conocimiento científico tal sólo atestigua que ese pensar acerca de la naturaleza es «útil» para la «vida». La «verdad» del conocimiento radica en la utilidad del conocimiento para la vida. Con eso queda dicho con suficiente claridad: es verdadero lo que proporciona una utilidad práctica y la verdad de lo verdadero sólo debe apreciarse de acuerdo con el grado en que sea utilizable. La verdad no es algo en sí misma a lo que a continuación se le añade una estimación, sino que no consiste en otra cosa más que en la posibilidad de apreciarla respecto de una utilidad alcanzable.

Pero así como no debemos tomar su lenguaje biológico en un sentido biológico, así tampoco debemos tomar en Nietzsche su concepción de lo útil y la utilidad en ese sentido basto y cotidiano (pragmatista). Que algo sea útil sólo quiere decir aquí: forma parte de las condiciones de la «vida». Y para una determinación esencial de estas condiciones y del modo en que condicionan, así comp de su carácter condicionante en general, todo depende de cómo se determine la esencia de la «vida».

Nietzsche no quiere decir: los conocimientos de la física son «verdaderos» porque y en la medida en que sean empleables en la vida cotidiana, por ejemplo para fabricar una instalación eléctrica que caliente las habitaciones en invierno y las enfríe en verano. En efecto, los aprovechamientos prácticos son ya una consecuencia posterior de que la ciencia *en cuanto tal* es útil. La explotación práctica sólo se vuelve posible sobre la base de la «utilidad» teórica. ¿Pero entonces, qué quiere decir aquí «utilidad»? Lo siguiente: que el conocimiento científico y el pensar de la razón ponen y han puesto como *ente* algo, la naturaleza, en un sentido que *pone en seguro* de antemano la dominación técnica moderna.

Queda abierta la pregunta de cómo cabe considerar esta fijación del ente en cuanto tal. Esta pregunta incluye otra aún más esencial: qué quiere decir aquí «ente» [*Seiendes*], «que es» [*seiend*] y «ser». La frase de Nietzsche — y todo el fragmento dentro del que se encuentra— quiere impulsar la interpretación de la esencia de la verdad en una dirección diferente. Esta interpretación que va en una dirección diferente de la del concepto de verdad tradicional no elimina a este último sino que lo supone y lo hace más firme: lo consolida. La confianza en la razón no demuestra la verdad de los conocimientos racionales en el sentido de que éstos reproduzcan lo real en forma de un reflejo adecuado; la confianza en la razón sólo atestigua que algo así como el tener-por-verdadero pertenece a la esencia de la «vida». Lo viviente —y aquí se está pensando sobre todo en el ser viviente hombre—, para serlo, necesita comportarse respecto del ente y atenerse al ente. ¡Pero entonces Nietzsche se separa de la concepción tradicional de la verdad como corrección! No, no tenemos que sacar esta conclusión con tanta precipitación, sobre todo teniendo en cuenta que apenas hemos examinado la esencia de la verdad en el sentido de corrección.

Corrección significa: adecuación del representar al ente. Esto encierra ante todo lo siguiente: que el representar verdadero es un representar del ente. Cómo puede acontecer esto, cómo es posible la corrección y por lo tanto en qué consiste, son cuestiones que aún quedan por plantear. Ante todo es cuestionable si la corrección consiste en que las representaciones presentes en el alma aparezcan como imágenes reflejas de los objetos que están fuera de ella. Es cuestionable que la correspondencia refleja de las representaciones que están en nuestro interior con los objetos que están afuera pueda constatarse jamás, y por parte de quién. En efecto, la igualación refleja a los objetos sólo puede tener lugar por la vía de que, en ella y para ella, los objetos mismos sean dados. Pero esto sólo acontece en la medida en que los representamos, en que tenemos representaciones de ellos. Vuelve entonces la pregunta de si estas representaciones de los objetos por las que habría de medirse la adecuación reflejan o no los objetos. Dicho brevemente y apuntando a lo esencial: queda aún la pregunta acerca de cómo debe captarse la esencia misma de la co-

rrección, que a su vez toca en un respecto la esencia de la verdad, de cómo debe comprenderse la *adecuación* al ente.

Quizás opinar que la adecuación tenga que tener el carácter de un *reflejo* sea un grosero prejuicio sin ningún fundamento. Nietzsche no conmueve de ninguna manera el contenido esencial de la concepción metafísica tradicional de la verdad. Pero el contenido esencial del concepto tradicional de verdad no dice, como se piensa casi siempre con ligereza, que la verdad es un *reflejo* de las cosas que están afuera por parte de representaciones que están en el alma. Antes bien, el contenido esencial del concepto metafísico de verdad dice lo siguiente:

1) La verdad es un carácter de la razón.

2) El rasgo fundamental de este carácter consiste en aportar y representar *el ente en cuanto tal.*

No analizaremos aquí el origen esencial de esta determinación de la verdad. Previo a todo se plantea la pregunta: ¿Qué significa aquí ente y el ente? ¿Cómo se relaciona el ente en general con la «vida»? ¿En qué sentido y por qué el ente tiene que ser representable y representado para el hombre? ¿En qué consiste este representar y cómo se determina desde la esencia de la «vida»?

Alrededor de estas preguntas y sólo alrededor de ellas, preguntas formuladas a veces con mayor, a veces con menor claridad, gira la meditación de Nietzsche sobre la esencia de la verdad. Los dos párrafos siguientes y últimos del n. 507 dan la respuesta a grandes rasgos. A nosotros nos proporcionan, a su vez, los hitos para interrogar la concepción nietzscheana de la verdad hasta su fundamento más íntimo:

> Que tenga que haber una serie de *creencias;* que esté permitido *juzgar*; *que falte* la duda respecto de todos los valores esenciales: esto es presupuesto de todo lo viviente y de su vida.»

En un primer momento se trata de meras afirmaciones; y sin embargo tenemos que conceder de inmediato que con ellas se toca algo esencial. ¿Pues qué ocurriría con la «vida» si desapareciera de ella toda «verdad» y toda «creencia», todo asentimiento a algo, todo atenerse [*Sichhalten*] a algo y con ello todo sostén [*Halt*] y toda posibilidad de una actitud [*Haltung*]? Que acontezca un tener por verdadero, que algo sea percibido, captado y retenido como ente, no es un

fenómeno cualquiera de la vida sino «un presupuesto de todo lo viviente y de su vida». Con esto dice Nietzsche: la verdad es la base de cimentación y la estructura fundamental en la que está y tiene que estar insertada la vida en cuanto vida. La verdad y lo verdadero no se determinan, pues, con *posterioridad* por una utilidad práctica que sólo entonces *recae casualmente* sobre la vida, sino que ya tiene que haber verdad para que lo viviente pueda vivir y para que la vida en general sea vida.

¿Quién iba a querer negarle su asentimiento a esta estimación de la verdad? Pero este asentimiento vuelve a tambalearse apenas consideramos la frase con la que Nietzsche resume la referencia a la necesidad fundante de la verdad y del aferrarse a algo fuera de duda:

> «O sea que es necesario que algo *tenga que* ser tenido por verdadero, *no* que algo *sea* verdadero.»

Lo creído, lo tenido-por-verdadero puede ser entonces («en sí») un engaño, algo no verdadero; basta con que sólo se lo crea, y mucho mejor si se lo cree ciega e incondicionadamente.

¿Pretende Nietzsche con esto que cualquier «embuste» puede pasar por ser verdad con sólo tener la «fortuna» de asegurarse la necesaria «creencia»? ¿Quiere por lo tanto destruir toda verdad y toda posibilidad de verdad? Y aunque esta sospecha no lo tocara en absoluto, ¿no está su concepción de la verdad llena de contradicciones y no es acaso —dicho directamente— un extravío? Hace un momento exigía Nietzsche como fundamento esencial de todo lo viviente: *que haya verdad.* Y ahora, con cinismo metafísico, declara: no se trata *de que algo sea verdadero,* es suficiente con que sea tenido por tal. ¿Cómo puede combinarse una cosa con la otra?

Tiene que haber verdad, pero lo verdadero de esa verdad no precisa ser «verdadero». Si no hay que calificar de absurdo todo esto, por lo menos resulta difícil de comprender. ¿Pero dónde está escrito que lo más esencial — de lo que quizás forme parte la esencia de la verdad— tenga que ser fácilmente comprensible? «Fácilmente comprensible», esto quiere decir: accesible sin esfuerzo para cualquier entendimiento cotidiano y para sus representaciones habituales.

Pero si lo más esencial fuera lo más simple, mas precisamente por ello lo más difícil, tenernos que estar preparados para encontrarnos con cosas sorprendentes al meditar sobre la esencia de la verdad.

Esto quiere decir: previamente tenemos que esforzarnos por llegar a *el* sitio en cuyo horizonte visual se vuelve comprensible de modo unitario lo que dice Nietzsche acerca de la esencia de la verdad. Sólo de este modo podremos evaluar por qué y en qué medida la verdad, si bien es un valor *necesario*, *no* es, sin embargo, el valor *supremo*. En el supuesto de que estemos decididos a una meditación esencial, es necesario que nos mantengamos dentro del dominio del pensar nietzscheano incluso si no encontramos de inmediato una salida a estas ideas aparentemente confusas y contradictorias sobre la esencia de la verdad. En el ámbito del pensar pensante las salidas son siempre un signo de evasión y huida.

¿O tenemos que referirnos aún al estado histórico global de nuestro planeta para dejar en claro que Nietzsche expresa algo que no tiene nada que ver con una opinión personal precipitada y exagerada cuando dice: «O sea que es necesario que algo *tenga que* ser tenido por verdadero, *no* que algo *sea* verdadero»? De todos modos, esta frase tiene una gravedad sombría y aún no sopesada no porque podría encontrar su confirmación en el estado histórico global del planeta gracias a fenómenos que se pueden enumerar superficialmente, tales como por ejemplo las guerras de propaganda llevadas a lo gigantesco o el carácter de pura fachada, de ostentación y publicidad con el que se manifiesta toda vida. No se puede rechazar todo esto como si fuera algo meramente exterior y superficial, haciendo ascos y asentándose en lo que hay hasta el momento, pues allí se expresa la profundidad del abismo propio de la esencia moderna del ser. La frase antes citada nombra lo que acontece, de modo tal que las situaciones y estados históricos particulares no son ya más que las *consecuencias* de esa historia oculta y, en cuanto consecuencias, carecen de dominio sobre su fundamento.

Si esto es así, no sólo se extiende sobre el planeta, y precisamente en razón de la «confianza en la razón», una ilimitada destrucción de toda confianza y de todo lo que pueda ser digno de ella, sino que esto tiene que ser pensado en referencia a algo que se mantiene oculto: a que no sólo ha sido conmovida una verdad determinada sino *que está quebrantada la esencia misma de la verdad* y que el hombre tiene que asumir y llevar a cabo una fundación más originaria de tal esencia.

La contraposición de «mundo verdadero y mundo aparente». La reconducción a relaciones de valor

Antes que nada es necesario comprender el fundamento del contenido esencial de aquella proposición que expresa en una forma concentrada la concepción nietzscheana de la verdad. Para que tal fundamento se torne captable, tenemos que ponerlo previamente ante nuestra mirada. En caso de que ya lo esté, es necesario entonces que en primer lugar sea reconocido y considerado *como* tal fundamento. La proposición dice: es necesario que haya verdad, pero lo verdadero de esa verdad no precisa ser verdadero. ¿En qué se funda esta proposición?

Nietzsche nombra el fundamento de esta proposición ya con las primeras palabras del n. 507, al decir que la esencia de la verdad es una *«estimación de valor».* La determinación de la esencia de todo lo esencial es reconducida a «estimaciones de valor». Lo esencial es comprendido respecto de su carácter de *valor*, y sólo así se lo comprende como algo esencial.

Previamente a la transvaloración de todos los valores habidos hasta el momento que Nietzsche asume como su propia tarea metafísica, se encuentra una transformación más originaria: que en general la *esencia* de todo ente sea considerada de antemano como *valor.*

En la parte final del n. 507, Nietzsche vuelve a recoger el decisivo contenido que poseía la determinación de la esencia de la verdad hecha al comienzo y lo convierte en un enunciado de principio con el que a la vez traslada expresamente toda la consideración acerca de la esencia de la verdad al centro más interno de la historia de la metafísica:

> «El mundo *verdadero* y el mundo *aparente*»: esta contraposición la reconduzco a *relaciones de valor*. Hemos proyectado nuestras condiciones de conservación como *predicados* del ser en general. El hecho de que tengamos que ser estables en nuestras creencias para poder prosperar lo hemos convertido en que el mundo "verdadero" no es un mundo cambiante y en devenir sino un mundo *que es.*»

«El mundo *verdadero* y el mundo *aparente*»: esta contraposición es reconducida a relaciones de valor. Nietzsche comprende aquí la ver-

dad en el sentido de lo verdadero, del «mundo verdadero», y la lleva a una contraposición. La fórmula que la expresa, «el mundo *verdadero* y el mundo *aparente»,* está puesta a su vez entre comillas, lo que indica que se está ante algo tradicional y generalmente conocido. La contraposición de la que Nietzsche expresa aquí una nueva determinación es la que se da entre lo que es propia y verdaderamente y lo que sólo de manera derivada e impropia puede ser llamado un ente. En esta contraposición de dos mundos — el «mundo verdadero» y el «mundo aparente»— reconocemos la distinción de dos reinos en el interior de lo que *es* en general de algún modo y que sólo tiene su límite frente a la nada total y vacía. Esta distinción es tan antigua como el pensar occidental acerca del ente. Se vuelve corriente en la medida en que la inicial concepción griega del ente se consolida como algo habitual y comprensible de suyo en el transcurso de la historia occidental que llega hasta nuestro días. En el lenguaje escolar se denomina a esta distinción del ente en total la «doctrina de los dos mundos». No necesitamos aquí seguir con detalle esta doctrina y sus transformaciones históricas, que se confunden con los estadios principales de la metafísica occidental. Señalaremos, en cambio, los tres puntos siguientes:

1) Esta distinción entre el mundo verdadero y el mundo sensible es la estructura que sostiene, más aún, que previamente da el espacio para algo así como meta-física; pues un μ€τά; (τα φυσικά), un ir más-allá-de, de algo inmediatamente dado *hacia* algo otro, sólo es posible si éste y aquél son *diferenciables*, si el ente en su totalidad está atravesado por una distinción de acuerdo con la cual uno está separado del otro en el χωρισμός,

2) La filosofía de Platón le ha dado a esta «doctrina de los dos mundos» una formulación si se quiere «clásica» para todo el pensamiento occidental.

3) La posición de Nietzsche respecto de esta distinción se basa siempre en una determinada interpretación de esta doctrina del platonismo.

Ciertamente, la interpretación que hace Nietzsche de la contraposición entre «mundo verdadero y mundo aparente» es poco fina y, en lo que hace a la doctrina occidental del ente, tanto pre-platónica como platónica y post-platónica, no penetra en la actitud cuestionante y en la constitución interna de la correspondiente posición metafísica fundamental. Y sin embargo, con esa contraposición Nietzsche acierta con algo esencial.

Platón diferencia entre el ὄντως όν y el μη όν, entre lo entitativamente ente *[das seiendhaftSeiende]* y *lo* «ente» que no debería ser ni llamarse así. El όντως ὄν, el ente que tiene carácter de ser, lo que es propiamente, es decir conforme a la esencia del ser, es το εἶδος, el aspecto, aquello en lo que algo muestra su semblante, su ἰδέα, es decir lo que algo es, su *qué-es.* El μη ὄν también es y por lo tanto —pensado de modo griego— también se presenta, muestra un aspecto y un semblante, un εἶδος; pero el semblante está deformado, desfigurado, el aspecto y la vista están ensombrecidos y enturbiados; por ello el μη όν es το εἴδωλον. Las cosas llamadas reales, las cosas palpables para el hombre —esta casa, aquel barco, aquel árbol, este cartel, etc.— son, pensadas de modo platónico, en todos los casos εἴδωλα, algo que ofrece un aspecto pero que sólo tiene el aspecto del aspecto en sentido propio: μη ὄντα, cosas que ciertamente son que en cierto modo presencian y tienen su semblante, pero cuyo aspecto está sin embargo *menoscabado* de tal o cual manera porque tiene que mostrarse en la impronta de una materia sensible. Pero en esta casa determinada, que tiene tal o cual tamaño, que ha sido construida con tal o cual material, se muestra no obstante la *casidad*, y el ser casa de esta casa consiste en el presenciar de la casidad. La casidad, lo que hace que una casa sea una casa, es lo propiamente ente en ella; lo verdaderamente ente es el εἶδος, la «idea».

En el lenguaje de Nietzsche, el «mundo verdadero» significa lo mismo que «lo verdadero», que la verdad. Es lo que se aprehende en el conocimiento, el ente; el «mundo aparente» significa lo no verdadero y no ente. ¿Pero qué hace que el ente sea algo propiamente ente? ¿Respecto de qué decimos, y se dice desde antiguo: esto *«es»*? ¿Qué se considera como ente, incluso cuando ya se ha perdido el *originario* modo de percibir platónico? Que algo es lo decimos respecto de aquello que en todo momento y de antemano nos encontramos como ya estando siempre allí delante; lo que en todo momento presencia y en tal presencia tiene una constante existencia consistente. Lo que es propiamente es lo que de antemano ni nunca puede ser apartado, lo que conserva su estar, resiste todo asalto y subsiste a todo accidente. La entidad del ente, eso quiere decir: *presencia consistente.* Lo que es *de tal modo* es lo verdadero, aquello a lo que siempre y propiamente es posible atenerse como aquello que tiene una existencia consistente y no se sustrae, aquello desde donde es posible conquistar un sostén. Aunque en su concepción de la

esencia del ente no penetre de modo explícito en el ámbito de esta interpretación ni aprecie el alcance que tiene —como por otra parte ningún otro metafísico antes de él—, Nietzsche piensa, sin embargo, el «ente», lo «verdadero», en la dirección señalada de lo permanente y lo que tiene existencia consistente. En concordancia con ello, el «mundo aparente», el no-ente, es concebido como lo inconsistente, lo que carece de existencia consistente, lo que siempre cambia, lo que al emerger vuelve inmediatamente a desaparecer.

La distinción que hace la fe cristiana entre el carácter perecedero de lo terrenal y la eternidad del cielo o del infierno no es más que la forma que adquiere la distinción de la que hablamos, la distinción entre un mundo verdadero y un mundo sensible, bajo la influencia de una determinada creencia de redención y salvación. La crítica que hace Nietzsche del cristianismo tiene como presupuesto la interpretación de este último como una degeneración del platonismo; su crítica no consiste más que en esta interpretación.

Pero el pensamiento de Nietzsche no apunta a poner otra interpretación de lo verdaderamente ente en lugar de la cristiana, a suplantar el Dios cristiano y su cielo por otro Dios, manteniendo la misma dei-*dad*. Por el contrario, el preguntar de Nietzsche se dirige a determinar según su proveniencia la distinción entre mundo verdadero y mundo aparente en cuanto tal. Para el pensamiento nietzscheano resulta por lo tanto decisivo: 1) el *hecho* de que simplemente plantee la pregunta por el origen de tal distinción en cuanto tal; 2) el *modo* en que plantea, comprende, y por lo tanto responde a esta pregunta por el origen. Su respuesta reza: la distinción entre el mundo «verdadero» como mundo consistente y el mundo «aparente» como mundo inconsistente tiene que reconducirse a «relaciones de valor». Esto quiere decir: la posición de lo consistente y fijo como aquello que es y la correspondiente posición opuesta de lo inconsistente y cambiante como aquello que no es y sólo es aparente, constituyen una determinada *valoración*. Lo consistente-fijo, como lo que posee mayor valor, es preferido a lo que cambia y fluye. La valoración de la valencia de lo consistente y lo que carece de existencia consistente está guiada por la concepción básica de lo valioso y del valor.

Nietzsche concibe el «valor» como condición de la «vida». La condición no es aquí la acción de una *cosa* que, existiendo fuera de la vida, posteriormente recayera o no en ésta como algo circunstancial y ocasional. Condicionar y ser-condición quieren decir aquí tanto como:

constituir la esencia. En la medida en que la vida tiene una esencia determinada de tal y cual manera, está sometida por sí misma a condiciones, a las que pone y preserva como condiciones propias, poniéndose y preservándose de este modo a sí misma. Si, tal como lo hace Nietzsche, se comprende a estas condiciones como valores y así se las denomina, entonces esto quiere decir: la vida, en sí misma —en la medida en que satisface su esencia—, *pone valores*. La posición de valores no se refiere pues a una valoración agregada desde afuera a la vida por quién sabe quien. La *posición de valores* es el proceso fundamental de la vida misma, es el modo en que resuelve y cumple su propia esencia.

Pero la vida, y aquí en especial la vida humana, regulará de antemano la posición de las condiciones propias de sí misma y en general la posición de las condiciones de aseguramiento de su vitalidad, de acuerdo con el modo en que ella misma determine su esencia. Si ante todo y continuamente de lo que se trata para la vida es sólo de conservarse y de tener asegurado permanentemente su existencia consistente, si vida no quiere decir más que aseguramiento de la existencia consistente recibida y asumida, entonces la vida convertirá en sus condiciones más propias aquello que satisfaga y sirva a este aseguramiento de su existencia consistente. Lo que más condiciona en este sentido será entonces lo de mayor valor. Si en la vida se trata para la vida de conservar constantemente a la vida misma en cuanto tal en su existencia consistente, entonces no sólo tiene que haber asegurado condiciones particulares correspondientes. Como condición de la vida, es decir como valor, sólo podrá valer en general aquello que posea el carácter de conservación y aseguramiento de la existencia consistente. Sólo esto puede calificarse como «ente». Pero si lo verdadero es lo que se tiene por ente, entonces todo lo que pretenda valer como verdadero debe tener el carácter de lo consistente y fijo; el «mundo verdadero» tiene que ser un mundo consistente, es decir, aquí, un mundo sustraído al cambio y la alteración. Con esto queda aclarado el sentido inmediato de las frases con las que Nietzsche comenta en qué sentido reconduce la oposición «mundo verdadero —mundo aparente» a «relaciones de valor»—. Nietzsche dice: «Hemos proyectado nuestras condiciones de conservación como *predicados del ser* en general». «Nuestras» —esto no alude a las condiciones de vida del hombre que vive actualmente, ni tampoco a las del hombre en general, sino a las del hombre del «mundo» occidental, griego, romano-cristiano, germano-romano-moderno—. Esta humanidad, puesto que en cierto modo lo que le importa en primer y último término es la

consistencia, la perduración y la eternidad, ha puesto afuera, en el «mundo», en el «todo», aquello que le importa en su vida. El modo en el que se interpreta la esencia del ente, como consistencia, nace del modo en el que k vida se toma a sí misma en cuanto a lo que le es propio: como aseguramiento de la existencia consistente de sí misma. Por lo tanto, sólo estas determinaciones —consistencia, perduración y fijeza— dicen *qué* es y qué puede invocarse como *ente,* de qué pueden enunciarse las determinaciones «ente» y «sep>.

La siguiente proposición de Nietzsche *parece* ser simplemente una repetición general de lo dicho anteriormente. Pero en realidad dice algo más, pues sólo en ella aparece su interpretación propia acerca de *que* el ente «es» y de *qué* es en su esencia, lo que él denomina las «condiciones de conservación» de la vida humana.

Pensadas de modo platónico, las «ideas» no son sólo representaciones conductoras para el pensamiento humano, algo que «tenemos en la cabeza», sino que constituyen la esencia del ente y con su consistencia otorgan incluso a lo que no es propiamente ente su temporaria y turbia existencia consistente, dejan que incluso lo μη óv sea también un óv.

Pero la interpretación de Nietzsche adopta otra dirección; que el ente es —la «condición de conservación» de la vida— no necesita pensarse de manera tal que el ente sea algo en y por sí constantemente existente, «por encima» y más allá de la vida; la única condición es que la vida, desde sí y en su propio interior, implante una creencia de ese tipo en algo a lo que se atendrá, de manera estable y en toda ocasión. A partir de esto resulta claro lo siguiente:

Nietzsche lleva la reconducción de la contraposición entre mundo verdadero y aparente a relaciones de valor aún más atrás: la lleva a la vida misma que valora. *Esta* reconducción consiste en nada menos que en un enunciado esencial sobre la vida, el cual reza: la vida, para poder ser vida, precisa la consistente fijeza de una «creencia»; pero esta «creencia» quiere decir: tener algo por consistente y fijado, tomar algo como «ente». En la medida en que la vida pone valores, y en que ella misma sin embargo está interesada en asegurar su existencia consistente, tiene que formar parte de ella una posición de valores en la que algo se toma como consistente y fijo, es decir como ente, es decir como verdadero.

Volvamos desde aquí al comienzo del fragmento n. 507:

«La *estimación de valor* "creo que esto y esto es así" como *esencia de la "verdad"*. En las estimaciones de valor se expresan *condiciones de conservación y crecimiento.*»

Ahora podemos decir: la verdad es la esencia de lo verdadero; lo verdadero es el ente; ente quiere decir lo tomado como consistente y fijo. La esencia de lo verdadero radica originariamente en un tomar-como-fijo-y-seguro de este tipo; este tomar-como no es, sin embargo, una acción arbitraria, sino el comportamiento necesario para asegurar la existencia consistente de la vida misma. *La verdad es, en esencia, una estimación de valor*. La oposición entre ente verdadero y aparente es una «relación de valor» que ha surgido de *esta* estimación de valor.

Lo dicho parece volver a decir siempre lo mismo y moverse en círculo. No sólo parece, sino que es así; pero eso no debe llevarnos a opinar falsamente que ya hemos comprendido casi con *demasiada* claridad lo que dice la proposición conductora de Nietzsche: *la verdad es, en esencia, estimación de valor*. Mientras no comprendamos la conexión metafísica entre la determinación de la esencia de la «vida» y el papel que desempeña la idea de valor, la concepción nietzscheana de la verdad y el conocimiento corre el peligro de convertirse en una trivialidad propia del sano y práctico entendimiento común, mientras que en realidad es algo muy diferente: *la consecuencia más oculta y extrema del primer inicio del pensar occidental.*

El hecho de que el propio Nietzsche ponga «la doctrina de los dos mundos» de la metafísica como trasfondo de una interpretación de la esencia de la verdad contiene para nosotros la indicación de, partiendo precisamente desde aquí, acrecentar aún más lo sorprendente de esta interpretación de la verdad y concentrar lo digno de cuestión en el punto cuestionante más interno.

El mundo y la vida como «devenir»

La representación de algo como ente en el sentido de lo consistente y fijo es una posición de valor. Elevar lo verdadero del «mundo» a algo en sí consistente, eterno e inalterable significa al mismo tiempo: trasladar la verdad a la vida como una condición necesaria

de la misma. Pero si el mundo fuera siempre cambiante y pasajero, si tuviera su esencia en lo más pasajero de lo transitorio e inconsistente, la verdad en el sentido de lo consistente y fijo sería una mera fijación y una consolidación de lo que en sí deviene y esta fijación, medida respecto de lo que deviene, le sería inadecuada, no haría más que deformarlo. Lo verdadero, en el sentido de lo correcto, precisamente *no* se regiría por el devenir. La verdad sería entonces incorrección, error, una «ilusión», aunque quizás una ilusión necesaria.

Con esto dirigimos por primera vez nuestra mirada en la dirección desde la que habla aquella extraña sentencia que afirma que la verdad es una ilusión. Al mismo tiempo vemos, sin embargo, que en esa sentencia se mantiene la esencia de la verdad entendida como corrección, donde corrección quiere decir: representar el ente en el sentido de adecuación a lo que «es». En efecto, sólo si la verdad es en esencia corrección puede ser, de acuerdo con la interpretación de Nietzsche, in-corrección o ilusión. La verdad, en el sentido de lo verdadero, entendido como lo presuntamente ente en el sentido de lo consistente, fijo e inmutable sólo es una ilusión si el mundo *«es»* no un mundo ente sino un mundo «deviniente». Un conocimiento que, en cuanto verdadero, toma algo «como ente en el sentido de consistente y fijo, se atiene» al ente y, sin embargo, no acierta con lo real: con el mundo en cuanto mundo en devenir.

¿Es, en verdad, el mundo un mundo en devenir? Nietzsche responde de forma afirmativa a la pregunta, y dice: El mundo es, ¡«en verdad»!, un mundo «en devenir». No hay nada «ente». Pero no sólo afirma el mundo como mundo del «devenir», sino que también sabe que esta afirmación, en cuanto interpretación del mundo, es asimismo una posición de valor.Así, en una nota de la misma época que el fragmento que comentábamos (n. 507), apunta:

> «Contra el *valor* de lo que permanece eternamente igual (v. la ingenuidad de Spinoza, igualmente la de Descartes), el valor de lo más breve y efímero, el seductor destello dorado en el vientre de la serpiente *vita*» *(La voluntad de poder,* n. 577; primavera a otoño de 1887).

Aquí Nietzsche contrapone claramente un valor a otro, y el «valor» que él pone, en cuanto valor, es decir en cuanto condición de vida, está extraído a su vez de la vida, pero dirigiendo la mirada a la

esencia de la vida de una manera diferente: la vida no como lo que se fija y está fijado, como lo que se asegura y está asegurado en su existencia consistente, sino la «vida» como serpiente —como lo que se anilla y se abraza y quiere volver a sí como a su propio anillo esencial, lo que siempre se enrolla y siempre se desarrolla en el anillo en cuanto anillo, lo que deviene eternamente— la vida en cuanto serpiente, cuya calma es sólo aparente y no es más que la contención para un arranque y un salto. Por ello la serpiente se torna compañera de la soledad de Zaratustra.

A lo verdadero, es decir puesto a seguro, establecido y fijado, y en ese sentido ente, Nietzsche le contrapone lo que deviene. Frente al «ser», pone como valor superior el «devenir» (cfr. n. 708). De esto extraemos ahora sólo lo siguiente: la verdad no es el valor más alto. «La creencia de que "*es* de tal o cual modo" hay que transformarla en la voluntad de que "*debe devenir* de tal o cual modo"» (n. 593; 1885-1886). La verdad, en cuanto tener-por-verdadero, el fijarse a un «así es» definitivamente fijado y establecido, no puede ser lo más elevado de la vida porque niega el carácter vital de la vida, su querer ir más allá de sí, su devenir. Acordar a la vida su carácter vital, hacer que devenga algo en devenir y como devenir y no que sea meramente como ente, es decir que yazca fijada como algo que esté fijo allí delante, esto es lo que pretende de modo manifiesto *aquella* posición de valores respecto de la cual la verdad sólo puede ser un valor degradado.

Nietzsche expresa con frecuencia este pensamiento de un modo extremo y exagerado en la forma sumamente equívoca: «no hay "verdad"» (n. 616). Pero también aquí escribe verdad entre comillas. Esta «verdad» es, por su esencia, una «ilusión», mas en cuanto tal ilusión es una condición necesaria de la «vida». ¿Pero entonces hay «verdad»? Ciertamente, y Nietzsche sería el último en querer negarlo. Con ello, su sentencia de que no hay «verdad» dice algo más esencial: que la verdad no puede ser lo primaria y propiamente determinante.

Para que comprendamos esto en el sentido de Nietzsche y apreciemos en su sentido por qué la verdad no puede ser el valor supremo, es preciso preguntarse previamente de modo aún más decidido en qué medida y de qué modo ella constituye, sin embargo, un valor necesario. Sólo si y porque la verdad es un valor necesario adquiere su alcance el esfuerzo pensante por demostrar que *no* puede ser el valor supremo. Puesto que para Nietzsche lo verdadero es equivalente al ente, al responder la pregunta planteada sabremos también

en qué sentido comprende el ente, es decir, qué quiere decir cuando dice «ente» y «ser». Más aún: si lo verdadero no puede ser el valor supremo, y lo verdadero significa lo mismo que el ente, entonces el ente no puede constituir la esencia del mundo, la realidad de éste no puede consistir en un ser.

Verdad es tener-por-verdadero, tomar algo como ente, asegurarse el ente —representándolo—, es decir conocerlo. En la época moderna, apenas el *verum* se transforma en *certum*, la verdad en certeza, la verdad en tener-por-verdadero, la pregunta por la esencia de la verdad se traslada a la determinación de la esencia del conocimiento, a la pregunta acerca de qué y cómo es la certeza. Se traslada a la pregunta que interroga en qué consiste la certeza de sí mismo, qué quiere decir la indubitabilidad, en qué se funda el conocer absolutamente inconmovible. Mientras que, a la inversa, allí donde es la verdad la que constituye el espacio libre para el conocimiento, la determinación de la esencia del conocimiento queda enraizada en el planteamiento del concepto de verdad.

De acuerdo con ello, nuestra pregunta por el concepto nietzscheano de verdad se concreta en esta otra pregunta: ¿cómo determina Nietzsche el conocer? El hecho de que tengamos que preguntar de este modo señala que Nietzsche piensa de manera completamente moderna, a pesar de su gran aprecio por el primer pensamiento griego, por el pensamiento pre-platónico. Por eso, para evitar confusiones, respecto de la cuestión de la verdad hay que volver a insistir continuamente en lo siguiente: para el pensamiento moderno la esencia de la verdad se determina desde la esencia del conocimiento; para el pensamiento griego inicial —aunque sólo en un instante histórico y sólo en un primer ímpetu— la esencia del conocer se determina desde la esencia de la verdad.

Para Nietzsche, la verdad, en cuanto valor, es una condición necesaria de la *vida,* una estimación de valor que la vida lleva a cabo por consideración a sí misma. Así, con la pregunta por el conocer y bajo la forma de esta pregunta nos topamos de manera aún más apremiante con la pregunta por la esencia de la vida. Para decirlo brevemente en una sola frase: nuestro preguntar se dirige ahora a la vida en cuanto cognoscente.

El conocer como esquematización de un caos de acuerdo con una necesidad práctica

Preguntar qué es el conocimiento humano quiere decir querer conocer el conocer mismo. Con frecuencia se encuentra que este propósito es un contrasentido, algo absurdo y paradójico, comparable con el propósito del barón de Münchausen de sacarse de la ciénaga tirando él mismo de sus propios cabellos. Al indicar este contrasentido, quien lo hace se encuentra además especialmente ingenioso y superior. Pero el recuerdo del propio y muy dudoso ingenio llega aquí demasiado tarde. En efecto, el conocer no es para el hombre algo que se conozca y reconozca sólo ocasionalmente, o quizás sólo cuando se pone a construir una teoría del conocimiento, sino que en el conocer mismo ya está implícito que éste *se* ha conocido.

El representar del ente en cuanto tal no es un proceso que, por así decirlo, simplemente tenga lugar en el hombre, sino que es un comportarse en el que el hombre está, de manera tal que este estar dentro de un tal comportarse [*Verhalten*] expone al hombre a lo abierto de esa relación [*Verhältnis*] y contribuye así a sostener su ser-hombre. Esto implica: en el comportarse representante respecto del ente el hombre —con o sin una «teoría» propia, con o sin autoobservación— se comporta ya siempre respecto de sí mismo. Y esto implica, de un modo aún más esencial: el conocer es siempre ya conocido en cuanto tal; querer conocer el conocer no es ningún contrasentido sino un propósito que posee un carácter sumamente decisivo, porque todo depende de que, al intentar destacar expresamente la esencia del conocimiento, el conocer sea experimentado *tal* como ya ha sido conocido antes de todo pensar posterior sobre él y tal como se manifiesta de acuerdo con su propia esencia. Por eso, cuando argumentando sólo con palabras y secuencias de palabras se declara de manera puramente formalista que es absurdo e imposible conocer el conocer, se está mostrando ya un desconocimiento esencial del conocer: que éste *tiene en sí mismo*, y no sólo con posterioridad, un carácter meditativo y que gracias a éste se encuentra ya siempre en la claridad de su propia esencia.

Conocer el conocer en su propia esencia, correctamente comprendido, quiere decir retroceder a su fundamento esencial ya abierto aunque todavía no desplegado; no quiere decir aplicar otra vez —elevado a la potencia— un proceder ya listo y aclarado.

Ahora bien, la esencia y la historia del hombre occidental están caracterizados por el hecho de que a su relación fundamental respecto del ente en su totalidad le es propio el saber y el conocer, y por lo tanto la meditatividad en el sentido esencial de acuerdo con el cual desde ella se contribuye a decidir y configurar la esencia del hombre occidental. Por ser así, sólo a este hombre histórico occidental puede sucederle que sea atacado por la falta de meditación, por una perturbación de la meditatividad, destino del que queda totalmente preservada una tribu negra. A la inversa, la salvación y la fundación del hombre histórico occidental sólo pueden provenir de la suprema pasión de la meditación. De ella forma parte ante todo el conocer del conocer, la meditación sobre el saber y el fundamento esencial en el que se mueve desde hace dos milenios gracias a su historia esencial.

La meditación sobre el conocer nada tiene que ver con la construcción de una aburrida y peregrina «teoría del conocimiento», en la que la pregunta por el conocer pregunta por algo que para el cuestionante está ya siempre, de una u otra manera, definitiva o temporalmente, previamente decidido.

El conocer consiste —considerado formalmente— en la relación de un cognoscente a lo cognoscible y lo conocido. Pero esta relación no está por sí e indiferente en algún lado, como la relación en un bosque de un tronco caído respecto de una roca cercana, relación con la que podemos encontrarnos o no encontrarnos. Aquella relación [*Verhältnis*], la que caracteriza al conocimiento, es en cada caso aquello en cuyo interior nos comportamos [*verhalten*] nosotros mismos, comportarse que palpita en nuestra actitud fundamental [*Grundhaltung*]. Ésta se expresa en el modo en el que captamos de antemano el ente y los objetos, en el modo en que hemos determinado el criterio decisivo de nuestra referencia a ellos.

Si ahora, siguiendo el hilo conductor de una nota apropiada de Nietzsche, rastreamos la cuestión de cómo comprende el conocer, y por lo tanto el tener-por-verdadero, y por lo tanto la verdad, tendremos que prestar atención a lo siguiente:

1) De qué manera determina de antemano aquello que sale al encuentro como cognoscible y circunda al hombre y su vida.

2) Qué considera que es lo decisivo de la relación cognoscitiva con lo que sale al encuentro y circunda.

Ambos, la predeterminación de lo que sale al encuentro y la fijación del carácter que posee la referencia a él, estarán conectados

entre sí y remitirán a un fundamento esencial común, al carácter de la experiencia fundamental de la vida humana en general y de su pertenencia a la totalidad del «mundo». De este modo, la experiencia fundamental no es un mero telón de fondo de la interpretación de la esencia del conocimiento sino lo primero y lo que de antemano decide todo lo posterior.

¿Qué quiere decir conocer para Nietzsche? ¿De qué modo ve de antemano la relación re-presentante del hombre respecto del mundo? ¿Es el conocimiento un proceso en el interior del ser viviente de especie racional, ser viviente al que llamamos hombre? Si sí, ¿qué sucede en este proceso? ¿Acaso en él y por su intermedio se reciben y recogen, por así decirlo, imágenes del mundo circundante, para después trasladarlas e introducirlas en el alma y el espíritu, con lo que el conocimientos sería una especie de transcripción y copia de la realidad? ¿O para Nietzsche el conocer *no* es un conocer de este tipo? Su respuesta a esta pregunta, no formulada de modo explícito, pero implícitamente planteada, es la siguiente:

> «No "conocer", sino esquematizar, imponer al caos tanta regularidad y tantas formas como para satisfacer nuestra necesidad práctica.» (n. 515; marzo-junio de 1888)

En estas palabras se halla lo decisivo acerca de la concepción nietzscheana del conocimiento, del mismo modo en que, al comienzo de la nota antes comentada, la sentencia «La *estimación de valor "creo* que esto y esto es así" como *esencia de la "verdad"»* decía lo decisivo acerca de la verdad. Se trata de comprender que esta última expresión y la ahora citada se copertenecen íntimamente y poseen una raíz común. Para esto no debe ocuparnos de ninguna manera de dónde provienen, calculadas historiográficamente, las influencias que inciden en esta concepción de la verdad y del conocimiento, sino que lo que nos importa es la cuestión de hacia dónde señala esa concepción dentro de la posición metafísica fundamental de Nietzsche y qué es lo que por su intermedio, respecto de la cuestión de la verdad, se somete a una decisión más perfilada, o incluso a una decisión que sólo entonces resulta visible. No: ¿de dónde lo *tiene*?, sino: ¿qué *da* con ello?

«No "conocer", sino esquematizar.» Señalemos nuevamente: «conocer» está también entre comillas, lo mismo que «verdad» en la otra

nota. Esto quiere decir: conocer no es «conocer», en el presunto sentido de una copia que recibe y transcribe, sino «esquematizar». Ya nos habíamos encontrado con el concepto de σχήμα al hacer una primera aclaración de la esencia de la razón y el pensar en el sentido de un representar de acuerdo con las *categorías* y sus esquemas. Presumiblemente, la interpretación nietzscheana del conocer como «esquematizar» estará históricamente en conexión con la esencia de la razón y del uso de las categorías; *históricamente* quiere decir: esta concepción del conocimiento como «esquematizar» está en el mismo ámbito de decisión que el pensar platónico-aristotélico, aunque Nietzsche no haya «tomado» el concepto de esquema de Aristóteles *historiográficamente*, es decir recurriendo a opiniones pasadas.

Nietzsche aclara inmediatamente lo que comprende por «esquematizar» con las siguientes palabras: «imponer al caos tanta regularidad y tantas formas como para satisfacer nuestra necesidad práctica». ¿De qué modo, es decir, según qué respectos queda así determinado el conocer que se ha captado como «esquematizar»? El esquematizar es elucidado como un imponer una cierta medida de «regularidad» y de «formas». Los esquemas son aquí formas que, en cuanto tales, contienen al mismo tiempo una regularidad y una regulación. Pero igualmente importante, o más esencial aún, es lo que Nietzsche dice además de eso:

1) Las formas reguladoras se imponen en cierta medida a lo que Nietzsche denomina «caos». Lo que a través de la esquematización recibe la imposición de las formas reguladoras es aquello con lo que de inmediato choca el conocer y aquello que en primer lugar le impresiona, es decir aquello con lo que el conocer se tropieza. Lo que sale al encuentro tiene el carácter del «caos». Nos quedamos perplejos, suponiendo que al comentar estas palabras de Nietzsche no nos limitemos a oír frases sin pensar sino que en todo momento también pensemos y meditemos desde nosotros mismos, desde nuestra postura cognoscitiva, *qué* nos sale al encuentro en lo que ha de conocerse. Si, en un ejercicio cognoscitivo, miramos simplemente alrededor nuestro, aquí en el aula, en la calle, en el bosque o en cualquier otro lado, en ese conocer y tomar-conocimiento, ¿nos encontramos acaso con el «caos»? ¿No nos encontramos, por el contrario, con una región ordenada, articulada, desde la cual se nos enfrentan objetos —pertinentes unos a otros— de manera abarcable, manejable, disponible y mensurable? Todos estos elementos objetivos nos salen al

encuentro de manera tanto más rica y ordenada —adaptados y referidos unos a otros— cuanto más dejamos que todo esté ante nosotros demorándonos puramente frente a ello, es decir cuando nos representamos el «mundo», tal como lo llamamos, aunque éste sea pequeño y estrecho. ¡Pero en ningún caso el «caos»!

2) Nietzsche dice: la medida según la cual se imponen al «caos» las formas reguladoras se determina desde nuestra *«necesidad práctica»*. O sea que la actitud de la que surge el comportamiento cognoscitivo, por la cual se lo determina, no es el re-presentar «teórico» sino el comportamiento práctico, la praxis de la vida.

La estructura esencial del conocimiento tiene ahora contornos firmes: el conocer es esquematizar, lo que ha de conocerse y lo cognoscible es caos, y lo cognoscente es la praxis de la vida. Estas formulaciones contradicen, sin embargo, lo que encontrábamos hace un momento al dirigir inmediatamente la mirada a nuestro habitual representar cotidiano del «mundo».

¿Cómo llega Nietzsche a esta caracterización de la esencia del conocimiento? ¿Tanto él como otros pensadores anteriores acaso no han observado el mundo que les rodeaba inmediatamente, no han tomado en cuenta su propia experiencia cotidiana de este mundo? ¿Por honor y respeto de una opinión preconcebida del conocimiento han cerrado su mirada a la configuración esencial del conocer?

¿O efectivamente puede verse el conocer desde otro punto de vista, y se lo *tiene* que ver desde otro punto de vista de manera tal que en su campo visual lo cognoscible aparezca como caos y el conocer como la imposición de regularidades y formas?

¿Cuál es ese otro punto de vista desde el que se observa aquí la esencia del conocimiento? El propio Nietzsche parece señalar cuál es el punto de vista desde el que se determina su pensar cuando dice que nuestra «necesidad práctica» es determinante para el conocer. Pero precisamente si nos atenemos a nuestro hacer y omitir cotidiano, a nuestras prácticas y cálculos, o sea a la «praxis» y su «mundo», se muestra más aún que aquello respecto de lo cual nos comportamos al conocer, aquello con lo que tenemos trato al mirar en torno, aquello dentro de lo que nos movemos con sentidos abiertos y sano entendimiento, quizás nos inquiete o quizás nos tranquilice, pero en ningún caso es un caos sino un mundo estructurado, un entorno de objetos mutuamente coordinados y de cosas que se refieren recíprocamente, de las cuales una «da» la otra.

Cuanto más decididamente nos desprendemos de todas las teorías filosóficas sobre el ente y el conocimiento, de modo más penetrante se nos presenta el mundo en la forma que hemos descrito. ¿A qué posición se ha dislocado el pensar y el reflexionar sobre el conocer para llegar a enunciados tan sorprendentes como que el conocer sea el esquematizar un caos realizado de acuerdo con necesidades vitales prácticas?

¿O puede ser que esta caracterización de la esencia del conocimiento no sea en absoluto un disloque tal? ¿No tiene incluso de su parte la tradición del pensar metafísico, con lo que en la visión que tiene Nietzsche del conocimiento concuerdan todos los grandes pensadores? Si esta concepción del conocimiento coincide tan poco con nuestro comportamiento cotidiano y lo que él sabe de sí, esto no puede ya sorprendernos desde el momento en que sabemos que el pensar filosófico no debe medirse con la vara del sano entendimiento común. ¿De qué hablamos entonces cuando decimos que nuesto conocer cotidiano no se refiere a un caos sino a un ámbito estructurado, ordenado, de objetos y conexiones objetivas? ¿No hablamos acaso del mundo ya *conocido*? ¿No es la pregunta por la esencia del conocimiento precisamente la pregunta por cómo se llega a la representación de los objetos que nos rodean y de los que nos ocupamos al mirar en torno, o sea de los objetos ya conocidos y reconocidos así como de su círculo más amplio? ¿Cuando aseguramos que en la representación nos referimos a un mundo estructurado y ordenado, no delatamos con ello que ya ha tenido lugar, y necesariamente, un ordenamiento y una estructuración, o sea exactamente lo que de modo manifiesto proviene de una imposición de formas reguladoras, de un esquematizar? Esto implica: el conocer, en cuanto representar y traer-ante-nostros un mundo es, en el fondo —si no nos quedamos en la superficie sino reflexionamos en profundidad—, el «esquematizar» un caos de acuerdo con necesidades prácticas. La interpretación que hace Nietzsche de la esencia del conocimiento no sería entonces algo extraño, aunque tampoco sería algo propio, con lo que no tendríamos el derecho ni la obligación de seguir tratando acerca de una doctrina específicamente nietzscheana del conocimiento y la verdad.

Entonces habría que preguntar, simplemente: ¿por qué sale al encuentro en primer lugar el «caos», en qué medida la necesidad práctica es determinante para el conocer, y por qué el conocimiento es un «es-

quematizar? Pero preguntando de este modo, ¿podemos retroceder por detrás del estado del comportamiento cognoscente hacia aquel estado sólo desde el cual surge el conocer, conocer que supera la relación no cognoscitiva con el ente y produce y recoge en general por vez primera una relación con «algo», es decir con lo que de alguna manera «es»?

Evidentemente, en la determinación que hace Nietzsche de la esencia del conocimiento, al igual que en la que establecen otros pensadores —recordemos a Kant—, se produce un retroceso hacia lo que hace posible y sustenta esa única representación que inmediata y regularmente nos resulta familiar, la representación de un mundo ordenado y estructurado. De este modo se acomete el intento de ir cognoscitivamente por detrás del conocer. El conocer, concebido como esquematizar, es reconducido a la necesidad vital práctica y al caos como condiciones de su posibilidad y su necesidad. Si concebimos a la praxis vital, por un lado, y al caos, por otro, como algo que en todo caso no es una nada y, por lo tanto como un ente que esencia de tal o cual manera, resulta que tal caracterización de la esencia del conocimiento implica reconducir su constitución esencial a algo ya ente, quizás incluso al ente en su totalidad.

Este conocer del conocer retrocede «por detrás» del conocer. ¿Pero de qué tipo de retroceso se trata? Se explica el conocer a partir de su proveniencia y a partir de «condiciones», el conocer se convierte en algo explicado y *conocido.* ¿Se vuelve de esta manera más cognoscente, se somete así al dominio de su propia esencia? ¿Es este retroceso un retroceso que devuelve el conocer a su propia claridad esencial? ¿O se vuelve acaso más oscuro por obra de este retroceso explicativo? ¿Tan oscuro que se extingue toda *luz,* toda huella de la esencia del conocer? ¿Será quizás el conocer del conocer en cada caso la osadía de un paso pleno de consecuencias que da alguien una vez en milenios al aventurarse en algo no preguntado? Tenemos derecho a suponerlo, porque a pesar de los innumerables puntos de vista gnoseológicos que los historiadores saben referir, hay hasta ahora una *única interpretación* de la esencia del conocimiento, aquella para la que pusieron el fundamento los primeros pensadores griegos al determinar de manera decisiva el ser del ente, del ente en medio del cual se mueve todo conocer como un comportamiento, que a su vez es, de un ente respecto del ente.

Baste esta nueva indicación del alcance que posee la pregunta por la esencia del conocimiento, indicación que sirve de comple-

mentó a otras anteriores, para hacer comprender que en esa pregunta se toman grandes decisiones y que éstas ya han sido tomadas en el pensamiento occidental hasta el momento. Se trata ahora de ver hasta qué punto Nietzsche dirime, o mejor aún, tiene que dirimir las consecuencias extremas de estas decisiones en la medida en que, en el sentido de la tradición pensante de occidente y de acuerdo con el estado de necesidad de su propia época y de la humanidad moderna, piensa sobre el conocimiento de modo *metafísico*.

Quedan así planteadas las preguntas conductoras de nuestra elucidación del concepto nietzscheano de conocimiento:

¿Por qué desempeña el caos un papel esencial en y para el conocer? ¿En qué medida la necesidad vital práctica dirige el conocimiento? ¿Por qué el conocimiento en general es un esquematizar? Las preguntas están aquí simplemente una después de la otra. Nada se ha decidido sobre su orden jerárquico, suponiendo que éste exista, lo que es de suponer.

¿Es el conocimiento un esquematizar porque previamente se ha instalado un caos y porque, por otra parte, tiene que conseguirse un orden? ¿O lo dado sólo es comprendido como caos porque se ha decidido previamente que el conocer tiene que ser un esquematizar? ¿Y si tiene que serlo, *por qué* tiene que ser así? ¿Porque tiene que conseguirse un orden? ¿Pero por qué orden, y en qué sentido? Una pregunta lleva a la siguiente y ninguna de ellas puede responderse apelando a hechos existentes y unánimemente reconocidos. Todas estas preguntas ponen ante decisiones.

La *pregunta* por la esencia del conocimiento *es* en todas partes y siempre un *proyecto* pensante de la esencia del hombre y de su sitio en medio del ente y un proyecto de la esencia del ente mismo. Si no tenemos en cuenta esto de antemano y no lo hacemos de modo cada vez más enérgico, lo que Nietzsche expone acerca del conocimiento se asemejará efectivamente a las investigaciones que se emprenden en cualquier instituto psicológico o zoológico para el estudio de los procesos vitales y cognoscitivos, sólo que estas investigaciones realizadas en este tipo de instituciones sobre los procesos de conocimiento, ya sea en hombres o en animales, pueden apelar a que son exactas, mientras que Nietzsche se las arregla con algunas fórmulas biológicas generales. Si nos movemos en el marco de las pretensiones psicológicas y gnoseológicas de explicar el conocimiento, leeremos las proposiciones de Nietzsche como si debieran explicar-

nos algo acerca del conocimiento. No veremos que en ellas se decide y se ha decidido algo sobre el hombre actual y sobre su actitud cognoscitiva.

El concepto de «caos»

Conocer significa: imprimir al caos formas reguladoras. ¿Qué quiere decir Nietzsche con la denominación «caos»? Nietzsche no comprende esta palabra en el originario sentido griego sino en un sentido posterior y sobre todo moderno. Pero al mismo tiempo, la palabra caos tiene un significado propio que surge de la posición fundamental del pensamiento nietzscheano.

χάος significa inicialmente el abrirse de un abismo y señala en dirección de lo abierto que se despliega inconmensurable, sin fondo ni punto de apoyo (cfr. Hesíodo, *Teogonia*, 116).Analizar por qué no se impuso ni pudo imponerse la experiencia fundamental que designa la palabra queda fuera de la tarea que ahora nos ocupa. Baste con señalar que el significado de la palabra «caos» que se ha vuelto corriente desde hace tiempo, y esto quiere decir siempre el modo de ver guiado por esta palabra, no es el significado originario. Lo caótico es para nosotros lo mezclado, lo confuso, lo que se amontona atropelladamente. El caos no se refiere sólo a lo no ordenado, sino a la confusión dentro de lo confuso, a la mezcla que reina en lo atropellado. En el significado posterior, el caos alude siempre *también* a un tipo de «movimiento».

¿Pero cómo llega el caos a ocupar el papel aludido de lo cognoscible en la determinación de la esencia del conocimiento? ¿Dónde la meditación sobre el conocimiento encuentra un motivo y un impulso para caracterizar aquello que sale al encuentro del conocer como caos, y además como «el caos» en sentido absoluto, no como un «caos» en algún sentido particular? ¿Es el concepto opuesto a «orden»?

Atengámonos nuevamente a un ejemplo corriente: entramos en esta aula —supongamos que por primera vez— y comprobamos que en la pizarra hay escritas palabras griegas. En este conocimiento no nos encontramos de momento un caos, sino que vemos la pizarra y los caracteres; quizás no estemos ya todos en condiciones de com-

probar que se trata de caracteres griegos, pero incluso entonces no estamos ante un caos, sino ante algo visiblemente escrito que no podemos leer. Se concederá que, ciertamente, el percibir y el enunciar se refieren a la pizarra que está aquí delante, constituida de tal o cual modo, y no a un caos. Esta concesión corresponde a la situación real, pero da ya por decidida la auténtica pregunta. *«Esta pizarra»*, ¿qué quiere decir esto? ¿No expresa el conocimiento ya realizado: la cosa *como* pizarra? Tenemos que haber reconocido ya esa cosa como una pizarra. ¿Qué pasa con *este* conocimiento? Los enunciados sobre la pizarra se basan todos ya en el reconocimiento de esta cosa como una pizarra. Para reconocer esta cosa como pizarra tenemos que haber fijado previamente lo que sale al encuentro como «cosa» y no, por ejemplo, como un proceso que pasa rápidamente. Lo que es tomado previamente y en general como cosa, eso que sale al encuentro, con lo que nos topamos y que, en lo *que es y tal como es,* nos golpea y nos concierne, tenemos que haberlo percibido ya en ese primer encuentro. Allí sale al encuentro algo negro, gris, blanco, castaño, duro, rugoso, sonoro (si se lo golpea), extenso, plano, móvil, o sea una multiplicidad de datos. ¿Pero se trata de datos, de algo que se da? ¿O es *también* algo *recibido,* recogido ya por la palabras negro, gris, duro, rugoso, extenso, plano? ¿No tenemos que *retirar* de lo que sale al encuentro la invasión que hemos hecho con la palabra con la que lo hemos fijado para tener así *puramente* lo que sale al encuentro, para dejar que salga al encuentro? Lo que sale al encuentro: ¿puede aún decirse algo de elllo? ¿O comienza aquí el ámbito en que no hay más nada que decir, el ámbito de aquella renuncia donde ya no se puede o aún no se puede decidir acerca de si es, no es o es nada. ¿O tampoco respecto de esto que aquí sale al encuentro se ha renunciado aún a la palabra que lo nombra sino que, si bien no se lo denomina a él *mismo,* sí se lo designa según aquello por cuyo intermedio nos es *aportado,* por la vista, el oído, el olor, el gusto, el tacto y todo tipo de impresiones? A lo dado se lo denomina entonces multiplicidad de «sensaciones». Kant llega a hablar de un *«hervidero* de sensaciones», aludiendo así exactamente al caos, a la mezcla que, no sólo en el instante de la percepción de esta pizarra sino continuamente y en todo lugar, nos apremia —de modo aparentemente más exacto se suele decir que apremia a «nuestro cuerpo»—, nos tiene ocupados, nos afecta, nos baña y nos revuelve. En efecto, al mismo tiempo y junto con los datos de los así llamados sentidos externos, también

apremian y revuelven, empujan y arrastran, cautivan y rechazan, desgarran y sostienen las «sensaciones» del sentido «interno», a las que se fija —nuevamente de modo aparentemente exacto y correcto— como estados corporales.

Si nos aventuramos, pues, sólo unos pocos pasos en la dirección señalada, detrás, por así decirlo, de algo que se nos aparece como objeto de un modo tan inofensivo, tranquilo y definitivo como esta pizarra y otras cosas conocidas, nos encontramos ya con el hervidero de sensaciones: con el caos. Es lo más próximo, tan cercano que ni siquiera está «junto a nosotros» allí enfrente, sino que lo somos nosotros mismos, en cuanto seres corporales. Quizás este cuerpo, tal como es en carne y hueso, es lo que «más certeza» tiene en nosotros (n. 659), más certeza que el «alma» y el «espíritu» [*Geist*]; y quizás sea de este cuerpo, y no del alma, que decimos que está «entusiasmado» [*begeistert*].

La vida vive viviendo corporalmente. Quizás tengamos muchos conocimientos, casi inabarcables, acerca de lo que llamamos el cuerpo viviente [*Leibkörper*],sin que hayamos meditado seriamente sobre lo que sea *vivir coroporalmente* [*leiben*]. Es algo más y algo diferente que «llevar consigo un cuerpo», es aquello en lo que adquieren su propio carácter procesual todos aquellos sucesos y fenómenos que comprobamos en el cuerpo de un ser viviente.Vivir coroporalmente quizás sea por el momento una expresión oscura, pero nombra algo que, a propósito del conocimiento de lo viviente tiene que experimentarse y mantenerse presente en la meditación *en primer lugar* y *constantemente.*

Así como es sencillo y oscuro aquello que conocemos como gravitación y caída de los cuerpos, así también lo es, aunque de manera totalmente diferente y correspondientemente más esencial, el vivir corporalmente de los seres vivos. El vivir corporalmente propio de la vida no es algo separado por sí, algo encapsulado en el cuerpo físico [*Körper*]como el cual se nos puede aparecer el cuerpo viviente [*Leib*], sino que éste es, al mismo tiempo, un conducto y un pasaje. A través de este cuerpo fluye una corriente de vida, de la que nosotros sólo sentimos una parte mínima y fugaz, y ésta, a su vez, sólo de acuerdo con el tipo de receptividad del estado corporal correspondiente. Nuestro propio cuerpo está inmerso y suspendido en esa corriente, llevado y arrastrado por ella o bien empujado a sus márgenes. Aquel caos de la región de nuestras sensaciones que co-

nocemos como región corporal es sólo *un recorte* del gran caos que es el «mundo» mismo.

Por eso podemos ya suponer que «caos» no es para Nietzsche un término que exprese un desorden cualquiera en el campo de las sensaciones sensibles, y quizás ni siquiera un desorden en ningún sentido. Caos es el nombre para la vida que vive corporalmente, para la vida en cuanto vida corporal tomada en gran escala. Con caos Nietzsche no alude a lo simplemente confuso en lo que hace a su confusión, ni a lo no ordenado como consecuencia de la negligencia de todo orden, sino a aquello que impulsa, fluye y se mueve y cuyo orden esta *oculto*, cuya ley no conocemos de modo inmediato.

Caos es el nombre de un peculiar proyecto previo del mundo en su totalidad y de su imperar. Nuevamente parece, y ahora con la mayor fuerza, que está aquí en obra un pensar ilimitadamente «biológico», un pensar que representa el mundo como un «cuerpo» llevado a dimensiones gigantescas, cuya vida y cuyo vivir corporal constituyen el ente en su totalidad, haciendo así que el ser aparezca como un «devenir». En su última época, Nietzsche expresa con frecuencia que hay que hacer del cuerpo el *hilo conductor no* sólo de la consideración del hombre sino también del *mundo:* el proyecto del mundo desde el lugar del animal y de la animalidad. Aquí tiene sus raíces la experiencia fundamental del mundo como «caos». Pero en la medida en que el cuerpo es para Nietzsche una formación de dominio, «caos» no puede aludir a un absoluto desorden sino al ocultamiento de la indómita riqueza del devenir y fluir del mundo en su totalidad. Con ello, la sospecha de biologismo que se insinúa por doquier parece encontrar una confirmación clara y total.

Pero hay que insistir una vez más en que al caracterizar expresa o implícitamente a esta metafísica como biologismo no se piensa nada y en que hay que abandonar todos los razonamientos darwinistas. Sobre todo, el pensamiento de Nietzsche quiere decir que el hombre y el mundo deben verse primariamente desde el cuerpo y la animalidad, de ninguna manera que el hombre descienda del animal, y más exactamente del «mono», ¡como si una doctrina de la descendencia de este tipo pudiera decir algo sobre el hombre!

La diferencia abismal entre esto y el modo de pensar de Nietzsche la muestra una nota de la época del *Zaratustra* (XIII, 276; 1884):

«Los monos son demasiado bonachones como para que el hombre pueda descender de ellos». La animalidad del hombre tiene un fundamento metafísico más profundo que el que pueda enseñarse nunca de modo biológico-científico con la referencia a una especie animal existente que se asemeja aparentemente en ciertos aspectos de una manera exterior.

«Caos», el mundo como caos, significa: el ente en su totalidad proyectado relativamente al cuerpo y a su vivir corporal. En esta fundamentación del proyecto de mundo está incluido todo lo que resulta decisivo, y por lo tanto, para un pensar que, en cuanto transvaloración de todos los valores, aspira a una nueva posición de valores, también está incluida la posición del valor supremo. Si la verdad no puede ser el valor supremo, éste tendrá que estar por encima de ella, es decir, en el sentido del concepto tradicional de verdad: más cerca y más conforme a lo propiamente ente, es decir, a lo que deviene. El valor supremo, a diferencia del conocimiento y la verdad, es *el arte*. Éste no copia lo que está allí delante ni lo explica desde otra cosa que esté allí delante, sino que transfigura la vida, la eleva a posibilidades superiores, aún no vividas, que no están suspendidas «por encima» de la vida sino que, por el contrario, la despiertan nuevamente desde ella misma a su estado de vigilia, pues «sólo por el encanto permanece despierta la vida» (Stefan George, *Das Neue Reich*, pág. 75).

¿Pero qué es el arte? Nietzsche dice que es «un excederse y un derramarse de floreciente corporeidad en el mundo de las imágenes y los deseos» *(La voluntad de poder*, n. 802; primavera-otoño de 1887). Ahora bien, no debemos comprender este «mundo» de manera objetiva ni psicológica, sino que lo tenemos que pensar metafísicamente. El mundo del arte, el mundo tal como el arte lo descubre al erigirlo y lo construye al abrirlo, es el ámbito de lo que transfigura. Pero lo que transfigura y la transfiguración son aquello que deviene y aquel devenir que, tomando en cada caso algo ente, es decir algo que ha sido fijado, que se ha vuelto fijo, algo solidificado, lo elevan más allá y fuera de sí, hacia nuevas posibilidades; esas posibilidades no son simplemente una meta apetecible, distante y secundaria al servicio del goce de la vida y de la «vivencia», sino un fundamento previo y primordial que templa la vida.

El arte es así el experimentar creador de lo que deviene, de la vida misma, y también la filosofía —pensada de modo metafísico, no estético— no es, en cuanto pensar pensante, otra cosa que «arte».

El arte, dice Nietzsche, tiene más valor que la verdad; esto quiere decir que llega más cerca de lo real, de lo que deviene, de la «vida», que lo verdadero, lo que ha sido fijado e inmovilizado. El arte se arriesga y conquista el caos, la exuberancia oculta, rebosante, indómita, de la vida, el caos que en un principio aparece como un mero hervidero confuso y que por determinadas razones tiene que aparecer así.

Habíamos partido de que en la base del enunciado inmediato acerca de un objeto cotidiano del tipo de la pizarra, está ya *la pizarra* como conocimiento. Para caracterizar el conocer fue necesario preguntar antes qué hay implícito en el conocimiento de lo que sale al encuentro y está previamente dado de este modo. Al hacerlo se volvió claro en qué medida lo que sale al encuentro —la multiplicidad de las sensaciones— puede comprenderse como caos. Al mismo tiempo, fue necesario mostrar la amplitud y el carácter esencial con los que Nietzsche comprende el concepto de caos. Lo que ha de conocerse y es cognoscible es caos, pero éste nos sale al encuentro de modo corporal, es decir en estados corporales e integrado y referido a ellos; el caos no sale al encuentro sólo en los estados corporales, sino que ya al vivir nuestro cuerpo vive corporalmente como una ola en la corriente del caos.

Dentro del círculo de sus acepciones modernas, «caos» tiene un doble significado: entendido en su sentido propio y absoluto, la palabra significa para Nietzsche el «mundo» en su totalidad, la plenitud indómita y que se sobrepuja de modo inagotable de aquello que se crea y se destruye a sí mismo (n. 1.067), sólo dentro de la cual lo que es ley y lo que no lo es se forma y se desintegra. Tomado superficialmente, «caos» significa eso mismo, pero en la apariencia más inmediata de confusión y de hervidero con la que sale al encuentro a los seres vivientes individuales; estos seres vivientes, pensados de modo leibniziano, son «espejos vivientes», «puntos metafísicos» en los que la totalidad del mundo se recoge y muestra en la delimitada claridad de una correspondiente perspectiva. Al tratar de aclarar cómo se llega a poner el caos como lo que es cognoscible y tiene que ser conocido, nos topamos de improviso con el que conoce, con el ser viviente que aprehende el mundo y se apodera de él. No es una casualidad, porque lo cognoscible y lo cognoscente se determinan en su respectiva esencia de modo unitario a partir del mismo fundamento esencial. El conocer no es como un puente que en algún

momento y secundariamente une dos orillas de un río que subsisten por sí, sino que es él mismo un río que al fluir crea las orillas y las vuelve una *hada* otra de un modo más originario que lo que pueda nunca hacerlo un puente.

La necesidad práctica como necesidad de esquema. Formación de horizonte y perspectiva

En la sentencia introductoria del fragmento n. 515 Nietzsche nombra al caos como aquello a lo que se enfrenta el conocer en cuanto esquematizar, pero no hace ninguna alusión al cuerpo y a los estados corporales como aquello que caracteriza al cognoscente y a la actitud que le es propia; sí se habla, en cambio, de «nuestra necesidad práctica», a la que la imposición reguladora debe satifacer. Están enfrentados, pues, el «caos» por un lado y la «necesidad práctica» por otro. ¿Qué significa «necesidad práctica»?

También en este caso tenemos que meditar con mayor claridad, ya que cualquiera parece saber qué es una «necesidad práctica». De lo dicho anteriormente podemos fijar ya el punto de referencia para esta meditación: si lo que sale al encuentro del conocer tiene el carácter esencial del caos, con el doble significado a que se ha aludido, y si el caos sale al encuentro referido a un viviente, a su vivir y su ser corporal, y si, por otra parte, la «necesidad práctica» es lo que hace frente al caos que sale al encuentro, entonces la esencia de lo que Nietzsche denomina «nuestra necesidad práctica» tiene que estar en una conexión esencial, o más aún, en una unidad esencial con la vitalidad de la vida que vive corporalmente.

Todo ser viviente, y especialmente el hombre, se ve rodeado, acosado y traspasado por el caos que, indómito y avasallante, lo arrastra en su corriente. Así, podría parecer que precisamente la vitalidad de la vida, en cuanto es este puro fluir de las pulsiones y las emociones, de las tendencias y las inclinaciones, de las necesidades y las pretensiones, de las impresiones y las visiones, de los deseos y las órdenes, arrastrara y llevara en su propia corriente a lo viviente mismo, haciendo así que confluya y se diluya en ella. La vida no sería entonces más que disolución y aniquilamiento.

«Vida» es, sin embargo, el término que designa al *ser*, *y* ser quiere decir: presenciar, resistir a desaparecer y desvanecerse, consistir, consistencia. Si, por lo tanto, la vida *es* ese caótico vivir corporal y ese sobrepujarse en medio del acoso [*umdrängtes Sichüberdrängen*], si debe *ser* lo propiamente ente, entonces a lo viviente tiene que importarle al mismo tiempo y con igual originariedad resistir al impulso [*Drang*] y al sobrepujamiento [*Überdrang*], suponiendo claro que este impulso no impulsa a la mera aniquilación. Esto no puede suceder porque entonces el impulso se expulsaría a sí mismo y de ese modo tampoco podría jamás *ser* un impulso. Por ello, en la esencia del impulso que se sobrepuja se encuentra algo que le es conforme, es decir algo impulsivo, que lo impulsa a *no* sucumbir al embate [*Andrang*] sino a *estar erguido* en él, aunque más no sea para poder *ser* pasible de impulso [*bedrängbar*] y poder *ser* sobrepujándo*se*. Sólo lo que está erguido puede caer. Pero resistir el embate empuja hacia la consistencia y hacia lo que tiene existencia consistente. Lo consistente y el impulso hacia ello no son, por lo tanto, algo ajeno al impulso vital, algo que lo *contradice*, sino que, por el contrario, *corresponden* a la esencia de la vida que vive corporalmente: para vivir, lo viviente tiene que, por mor de sí mismo, *impulsar hacia algo consistente.*

Nietzsche dice que «nuestra necesidad práctica» exige la esquematización del caos. ¿Cómo hay que entender esta expresión si debemos mantenernos en el plano indicado del pensar metafísico?

«Necesidad práctica» puede significar en primer lugar: necesidad de actividad práctica; pero esta actividad sólo es una necesidad de la vida si la «praxis» forma parte de la esencia de la vida, de manera tal que su ejecución satisfaga una correspondiente necesidad de la vitalidad de la vida. ¿Qué significa entonces praxis? Traducimos habitualmente esta palabra griega por hacer y actividad, y comprendemos con ello la realización de fines, la ejecución de propósitos, la consecución de éxitos y resultados. Todo esto lo medimos de acuerdo con el modo en que la realidad que está allí delante resulte inmediata, palpable y visiblemente transformada y «elaborada» por tal «praxis». Sólo que también así la «praxis» y lo práctico no son nunca más que fenómenos derivados de la praxis en sentido esencial.

Pensada de modo originario, praxis no significa primariamente actividad como realización; tal realización está fundada, más bien, en el ejercicio de la vida misma: ejercicio en el sentido de la vitalidad de la vida. «Necesidad práctica» quiere decir ahora: tener necesidad de

aquello que está en la esencia de la praxis como ejercicio de la vida. Lo viviente, por y para su vitalidad, necesita ante todo aquello de lo que depende en cuanto viviente, es decir necesita «vivir», «ser», no sucumbir —de acuerdo con lo dicho antes— ante el arrastre de su propio carácter caótico, sino erguirse y mantenerse en pie en él. Este estar en pie ante el arrastre significa: enfrentarse al embate, llevarlo de cierto modo a un estar, aunque no de modo tal que la vida se detenga y acabe, sino de manera que, precisamente en cuanto algo viviente, resulte asegurada en su existencia consistente. *La praxis como ejercicio de la vida es en sí aseguramiento de la existencia consistente.*

Puesto que este aseguramiento sólo es posible si se hace fijo y consistente el caos, la praxis como aseguramiento de la existencia consistente requiere que lo que embiste se convierta en algo estable, en figuras, esquemas. *La praxis es en sí misma —en cuanto aseguramiento de la existencia consistente— una necesidad de esquemas;* «necesidad práctica» quiere decir, pensado metafísicamente, lo mismo que: ir en busca de la formación de esquemas que permitan el aseguramiento de la existencia consistente; resumiendo: necesidad de esquemas. La necesidad de esquema es ya un mirar hacia algo que fije y por lo tanto delimite. Lo que delimita se dice en griego το ὁρίζον. De la esencia de lo viviente en lo que hace a su vitalidad, del aseguramiento de la existencia consistente en el modo de la necesidad de esquemas, forma parte un *horizonte*. Éste no es, por lo tanto, un límite que le llega a lo viviente desde fuera, un límite con el que la actividad vital choca y ante el cual se atrofia.

La formación de horizonte forma parte de la esencia interna de lo viviente mismo. Horizonte significa aquí en primer lugar sólo lo siguiente: delimitación del ejercicio de la vida que se despliega, dentro del círculo de un volver consistente lo que embiste y acosa. La vitalidad de un viviente no termina en este círculo *delimitador,* sino que comienza constantemente desde él. Los esquemas asumen la formación del horizonte.

Una elucidación suficientemente precisa de esta constitución esencial de la vida se vuelve especialmente difícil en Nietzsche por el hecho de que con frecuencia sólo habla en general de lo viviente, sin tener en cuenta de modo expreso la frontera entre el hombre y el animal. A Nietzsche le es tanto más posible proceder sin reparos de esta manera en la medida en que el hombre —de acuerdo con el modo de pensar metafísico— ha sido establecido en su esencia como

animal. Para Nietzsche el hombre es el animal que aún no ha sido fijado. Se trata de decidir en primer lugar en qué consiste la animalidad y en qué sentido hay que comprender la fijación esencial que se ha hecho hasta ahora del animal «hombre», su distinción por medio de la racionalidad.

El significado de la palabra y el concepto «vida» varía en Nietzsche. Por momentos alude con ella al ente en su totalidad, por momentos se refiere simplemente a lo viviente (vegetal, animal, hombre), por momentos sólo a la vida humana. Esta multiplicidad de sentidos tiene razones esenciales; por eso confunde en la medida en que no sigamos el *curso* de pensamientos nietzscheano. De acuerdo con la pregunta que nos guía, con la pregunta por la determinación nietzscheana de la verdad y el conocimiento, limitaremos por el momento siempre al hombre la discusión acerca de la vida y lo viviente.

La referencia a la necesidad de esquemas y a la formación de horizonte puede completarse aún con otra cosa que anticipa ya consideraciones posteriores. El horizonte, el círculo de lo consistente que rodea al hombre, no es un muro que lo encierra, sino que es ***traslúcido*** [*durchscheinend*], remite en cuanto tal a lo que no ha sido fijado, a lo que deviene y puede devenir, a lo posible. El horizonte que pertenece a la esencia de lo viviente no sólo es permeable [*durchlässig*] sino que de algún modo es constantemente recorrido [*durchmessen*] y, en un sentido amplio de ver y mirar, «atravesado por la mirada» [*durchblickt*]. La praxis como ejercicio de la vida se mantiene en tales miradas que atraviesan [*Durchblicke*]: en «perspectivas». El horizonte está siempre dentro de una perspectiva, de un mirar a través en dirección de algo posible que se eleva y sólo puede elevarse desde lo que deviene, es decir desde el caos. La perspectiva es una trayectoria de la mirada previamente abierta sobre la que se forma en cada caso un horizonte. *De la esencia de la **vida** forma parte, a una con la formación de **horizonte**, el carácter de mirar que atraviesa anticipadamente* [*Durch— und Vorblickscharakter*].

Con frecuencia Nietzsche equipara horizonte y perspectiva y por ello no llega nunca a exponer de manera clara su diferencia y su conexión. Esta falta de claridad se funda no sólo en el modo de pensar de Nietzsche sino también en la cosa misma. En efecto, horizonte y perspectiva están necesariamente coordinados y entrelazados, de modo tal que con frecuencia pueden ocupar uno el lugar del

otro. Pero sobre todo, ambos se fundan en una *figura esencial más originaria* del ser humano (en el ser-ahí), que Nietzsche, lo mismo que toda metafísica anterior a él, ni ve ni puede ver.

De modo concentrado, y limitándonos a Nietzsche, podemos decir: la perspectiva, el mirar a través en dirección de algo posible, se dirige al caos en el sentido del mundo que impulsa y deviene, pero esto lo hace en cada ocasión dentro de un horizonte. A su vez, el horizonte —imperando en la esquematización— es siempre sólo horizonte de una perspectiva. El horizonte, lo que delimita, da consistencia, no sólo fija el caos en determinados respectos, asegurando así lo posible. El horizonte es también quien hace que, a través de su transparente consistencia, el caos aparezca *como* caos. Lo consistente sólo es perceptible en cuanto tal en la perspectiva que se dirige a algo que deviene, y lo que deviene sólo se descubre *en cuanto* tal sobre el fondo transparente de algo consistente.

Ambos, lo deviniente y lo consistente, siempre que haya que pensarlos de manera igualmente esencial en su copertenencia, remiten a un inicio más originario de su unidad esencial. Puesto que la formación de horizonte y la formación de un esquema tienen su fundamento esencial en la esencia del ejercicio de la vida, en la praxis corno aseguramiento de la existencia consistente, praxis y caos se copertenecen de modo esencial.

La conexión entre ambos no debe representarse sin embargo de ninguna manera del modo siguiente: aquí, un ser viviente que está allí delante, en cuyo interior, como si fuera una caja, emergen «necesidades prácticas», y allí, «fuera» de ese ser viviente, el caos. Antes bien, sólo en cuanto praxis, es decir, en cuanto aseguramiento perspectivista-horizontal de la existencia consistente, lo viviente es trasladado originalmente a un caos *en cuanto* caos. El caos, a su vez, en cuanto sobrepujamiento que arrastra consigo a lo viviente, hace que el aseguramiento perspectivista de la existencia consistente sea necesario *para* la existencia consistente del ser viviente. La necesidad de esquematizar *es en sí misma:* mirada dirigida a lo consistente y a su fijabilidad, es decir, perceptibilidad [*Vernehmbarkeit*]. Esta «necesidad práctica» es la razón [*Vernunft*].

Así pues, la razón, como lo fue viendo Kant de manera cada vez más clara en el curso de su pensamiento, es en su esencia «razón práctica», lo que quiere decir: percepción proyectante de lo que en sí mismo tiende a posibilitar la vida. Proyectar la ley moral en la

razón práctica quiere decir: posibilitar el ser hombre como persona, la cual está determinada por el respeto ante la ley. La razón despliega sus conceptos y categorías de acuerdo con la correspondiente dirección del aseguramiento de la existencia consistente. O sea: no es la razón misma, no es su esencia la que se desarrolla a partir de la necesidad de dominar el caos, sino que ella ya es en sí misma percepción del caos en la medida en que lo que embiste como algo confuso sólo se vuelve perceptible en el campo visual del orden y la consistencia y, *en* consecuencia, al ser lo que acosa de tal o cual manera, sugiere y exige esta o aquella fijación, esta o aquella formación de esquema.

Si desde antiguo se considera al conocer como un *re*-presentar [*Vor*-stellen], el concepto nietzscheano del conocimiento conserva esta esencia del conocimiento, pero el peso del poner *delante* [*Vor*-stellen] se traslada al *poner* delante [Vor-*stellen*], al llevar ante sí como un poner en el sentido de establecer [*Fest*-stellen], es decir de fijar [*Festmachen*], de pre-sentar [*Dar-stellen*] en el dispositivo [*Gestell*] de una forma. Por ello el conocer no es «conocer», es decir, no es reproducir. El conocer es lo que es en cuanto remitir [*Zustellen*] en lo consistente, en cuanto subsumir y esquematizar. El límite de la formación de horizonte delimitante está trazado en la praxis misma por el aseguramiento de la existencia consistente que, en cuanto ejercicio de la vida, prefigura la dirección y el alcance de la respectiva formación de esquema de acuerdo con el estadio y el nivel esencial del viviente.

El «estado esencial» es el modo en el que el viviente ha proyectado de antemano su perspectiva. De acuerdo con ella se abre el círculo de posibilidades determinantes y con éste el ámbito de las decisiones por medio de las cuales surge el conocimiento de lo que importa. El conocimiento esencial no es, por lo tanto, un fin que flota por encima de la vida y al cual se puede ocasionalmente echar un vistazo o dejar de hacerlo, sino que es un conocimiento que sustenta ya la vida en el único modo que le es adecuado, la sustenta y la mantiene más allá de sí en una posibilidad asumida, sólo a partir de la cual se regula la correspondiente formación de horizonte y se vuelve ella misma regla y esquema.

Entenderse y calcular

¿Pero en qué dirección va el aseguramiento de la existencia consistente del ser viviente «hombre»? En una doble dirección que se encuentra ya inscrita en la esencia del hombre, en la medida en que, en cuanto hombre, se comporta respecto de sus semejantes y respecto de las cosas. Incluso el hombre individual, en cuanto individuo, es ya siempre y exclusivamente esto: aquel que, rodeado de cosas, se comporta respecto de sus semejantes.

No obstante, rara vez se logra formular *antes que nada* esta esencia plena del hombre. Existe siempre la tendencia a partir del hombre «individual» para atribuirle sólo después las relaciones con los otros y con las cosas. Tampoco se consigue nada afirmando que el hombre es un ser social y un animal gregario, puesto que incluso entonces la comunidad puede seguirse entendiendo como una mera reunión de individuos. Así como hay que decir, en general, que incluso esa formulación más plena «del» hombre como aquel que se comporta respecto del otro y de la cosa y de ese modo respecto de sí mismo seguirá manteniéndose en un nivel superficial si, previamente a todo ello, no se ha señalado aquello que remite al fundamento sobre el que descansa la relación con el otro, con la cosa y consigo mismo. (Este fundamento es, según *Ser y Tiempo,* la *comprensión de ser*. Ésta no es la instancia última sino sólo el elemento primero del que parte la indagación del fundamento para el pensar del ser como fundamento abismal [*Ab-Grund*].)

Nietzsche ve, como todo pensador antes de él, la relación del hombre con su semejante y con la cosa; no obstante, como todo pensador antes de él, parte del hombre individualizado y lleva a cabo desde él el tránsito a las relaciones mencionadas. El hombre está en relación con el hombre y el hombre está en relación con la cosa. La primera es la relación de entendimiento recíproco. El entendimiento mutuo no se refiere sin embargo sólo a los hombres entre sí sino, al mismo tiempo y siempre, también a las cosas respecto de las cuales se comportan.

Entenderse acerca de algo quiere decir: opinar lo mismo acerca de ello, ante una divergencia de las opiniones fijar los criterios respecto de los cuales se dan tanto la coincidencia como la discrepancia. En todo caso, entenderse es coincidir acerca de que algo es *lo*

mismo. Entenderse, en este sentido esencial, es incluso la condición previa para que las opiniones diverjan, para la discordia; pues sólo si los que disputan opinan en general lo mismo, pueden dividirse respecto de *esta cosa particular*. La concordia y la discordia entre los hombres se fundan, por lo tanto, en la fijación de algo idéntico y consistente. Si estuviéramos entregados a una marea de representaciones y sensaciones cambiantes y fuéramos arrastrados por ella, no seríamos nunca nosotros mismos, ni tampoco los demás hombres podrían jamás aparecerse a sí mismos y a nosotros como los mismos y como sí mismos. De la misma manera, también aquello acerca de lo cual los mismos hombres deberían entenderse entre sí sería algo carente de existencia consistente. En la medida en que el mal entendimiento y la falta de entendimiento son sólo modos derivados del entenderse, el salir al encuentro de esos mismos hombres en su identidad [*Selbigkeit*] y su ser sí mismos [*Selbstheit*] tiene que fundarse siempre primariamente en tal entenderse, comprendido esencialmente.

Entenderse en sentido esencial y entenderse como mero acuerdo son dos cosas fundamentalmente diferentes. Aquél es el fundamento de un ser-hombre histórico, éste sólo una consecuencia y un medio; aquél es la suprema necesidad y decisión, éste sólo un recurso y algo ocasional. La opinión corriente cree, sin embargo, que entenderse es ya una concesión y una debilidad, la renuncia a confrontarse. Ignora totalmente que el entenderse en sentido esencial es la lucha suprema y más dificil, más difícil que la guerra e infinitamente alejada de todo pacifismo. Entenderse es la lucha suprema por los fines esenciales que erige sobre sí una humanidad histórica. Por ello, en la situación histórica actual, entenderse sólo puede querer decir tener el valor de plantearse esta única pregunta: si occidente se considera aún capaz de crear una meta por encima de él y de su historia o si, por el contrario, prefiere hundirse en la salvaguarda e intensificación de los intereses comerciales y vitales y contentarse con la apelación a lo habido hasta el momento como si fuera lo absoluto.

Así como el entenderse fija en general a los hombres en su identidad y sostiene ante todo la existencia de estirpes, grupos, alianzas y sociedades, y con ello asegura la existencia consistente de los hombres entre sí en el ámbito superficial de su vivir al día, así aquello a lo que Nietzsche de modo más incidental denomina *«cálculo»* asume la fijación de lo que embiste y lo que cambia en cosas con las que se puede contar, a las cuales, por ser las mismas, el hombre siempre

puede volver y a las que puede tomar como las mismas para tal o cual uso, para tal o cual servicio.

En el fondo, el entenderse en su acepción corriente no deja de ser un *poder contar con* [*rechnen auf*] los hombres, de la misma manera en que el trato con las cosas es un poder *tener en cuenta [rechnen mit*] los objetos. El aseguramiento de la existencia consistente tiene siempre un carácter que nos es lícito designar como un *poner-en-cuenta [ín Rechnung-stellen*]. En él se halla un pensar que anticipa un horizonte, horizonte que contiene indicaciones y reglas de acuerdo con las cuales lo que embiste es interceptado, apresado y puesto en seguridad. Los esquemas —en cuanto asignaciones del comportamiento del hombre respecto del hombre y de las cosas que están puestas en cuenta de antemano y regulan previamente el cálculo— no se imprimen al caos como un sello, sino que son primero ideados y luego enviados anticipadamente a lo que sale al encuentro, de manera tal que éste aparece en cada caso ya en el horizonte del esquema y sólo en él. El esquematizar no significa de ninguna manera un sistemático alojar lo que carece de orden en compartimentos ya preparados, sino que es un inventar que pone en cuenta, un inventar formas en las que tienen que ingresar el impulso y el embate para, de ese modo, rodear a lo viviente de algo consistente y remitirle la posibilidad de su propia consistencia y seguridad.

Leamos ahora con ojos más lúcidos la proposición con la que comienza el segundo párrafo, que comenta la sentencia principal:

> «En la formación de la razón, de la lógica, de las categorías, la *necesidad* ha sido determinante: la necesidad, no de "conocer", sino de subsumir, de esquematizar, con el fin de entenderse, de calcular...»

Esta proposición no contiene una explicación darwinista del surgimiento de la facultad de la razón, sino que describe aquello en lo que Nietzsche ve la esencia de la razón y del conocer, y esto es: la praxis como ejercicio de la vida, ejercicio que permite que el viviente persevere en una consistencia al llevar a que presencie algo que ha sido fijado. Pero lo fijo quiere decir —según el sentido de la tradición— el ente. Representar el ente, pensar racionalmente, es *la* praxis de la vida, el originario aseguramiento de la existencia consistente de sí mismo. Hacer que lo objetivo se detenga en un estar y

aferrarlo en la re-presentación, o sea, la «formación de conceptos», no es una ocupación especial y secundaria de un entendimiento teórico, no es algo ajeno a la vida, sino ley fundamental del ejercicio humano de la vida en cuanto tal.

Desde aquí puede evaluarse el sentido que puede tener una muy difundida interpretación de Nietzsche según la cual éste concebiría al «espíritu como antagonista del alma», es decir, de la vida, y por lo tanto renegaría de él y negaría el concepto. Si está permitido usar estas fórmulas, más bien habría que decir: el espíritu no es el «antagonista» sino más bien quien *marca el paso* del alma; pero esto de modo tal que lo fijado y consistente constriñe al ser viviente no a presentir confusamente y a anunciar a medio pensar sus propias posibilidades abiertas, sino a prefigurarlas desde una suprema meditación y fundamentación. En ese sentido, el espíritu es un antagonista del alma, y un antagonista muy duro, pero no *en contra* de la vida sino *a favor* de ella. Ciertamente, también es un antagonista *en contra* de la vida si se la reivindica como *esencia*, en cuanto mera ebullición y vacío espumajear de vivencias. Nietzsche no puede ser proclamado adversario de la ciencia, y menos aún enemigo del saber, siempre que se lo piense en sus pensamientos más auténticos y propios. Quien haya pasado por *ese saber,* manteniéndose en el cual Nietzsche tuvo necesariamente que sucumbir, no podrá sino encontrar carente de pensamiento la caracterización de su pensar como «filosofía de la vida».

Ningún pensador moderno ha luchado de manera más dura que Nietzsche en favor del saber y en contra de un no saber vago y difuso, en una época en que el extrañamiento respecto del saber era promovido por la ciencia misma, especialmente en base a esa actitud que se denomina positivismo. Actualmente, el positivismo no está de ninguna manera superado sino sólo encubierto, y es por ello más efectivo.

La esencia inventiva de la razón

Desde la publicación de la segunda de sus *Consideraciones Intempestivas,* «Sobre la utilidad y la desventaja de la ciencia histórica para la vida» (1873), el pensamiento de Nietzsche se encuentra sumido en la falsa apariencia de que lucha en contra de la «ciencia» en favor

de la llamada vida, mientras que, en verdad, lucha en favor del saber en honor de la «vida» originariamente comprendida y de su meditación. Con esto queda señalado que sólo comprenderemos la necesidad del conocimiento para la vida, la verdad como un valor necesario, si nos mantenemos en esa vía *única* que conduce al mismo tiempo a una captación más originaria del conocer en su unidad esencial con la vida. Sólo de este modo conservaremos la medida para evaluar el peso de determinadas expresiones de Nietzsche, incluso en contra de su apariencia más inmediata. En la continuación de la nota n. 515, Nietzsche inserta una observación entre paréntesis:

> «(¡El componer, el inventar algo similar, igual, el mismo proceso que recorre toda impresión sensorial, es el desarrollo de la razón!)»

El hecho de que esta frase esté puesta entre paréntesis podría conducir al equívoco de pasarla por alto como si se tratara de una observación ocasional y en el fondo prescindible. En verdad, sin embargo, Nietzsche señala aquí el paso que conduce a una concepción más esencial de la razón y del conocer. Al hablar ahora de «desarrollo de la razón» se refiere a lo mismo a lo que aludía la expresión «formación de la razón» en la oración anterior. «Desarrollo» no está entendido biológicamente en el sentido de génesis, sino metafísicamente como despliegue de su esencia. La razón consiste en componer, en *inventar* lo igual.

Supongamos que allí afuera, en la pendiente de la pradera, nos encontramos con frecuencia con un cierto árbol, con un determinado abedul; la variedad de colores, de tonos, de iluminación, de atmósfera, tiene un carácter diferente según la hora del día y la estación del año, y también según la posición siempre cambiante desde la que lo percibamos, según el alcance de nuestra visión y nuestro temple de ánimo, y sin embargo será siempre ese «mismo» abedul. *Es* el «mismo» no con posterioridad, en la medida en que en base a comparaciones hechas ulteriormente comprobamos que se trataba sin embargo del «mismo» árbol, sino que, a la inversa, nuestro ir hacia el árbol tenía ya puesta la mira en lo que en cada caso era lo «mismo». No como si de este modo se nos escapara el cambio de las diferentes visiones, sino que, por el contrario, sólo podemos experimentar su encanto si de antemano ponemos, por encima de la dife-

rencia de lo que se da en cada caso, algo que no está dado en lo que se da en cada caso, algo «igual», es decir idéntico.

Este poner del árbol como el mismo es en cierto modo un poner algo que no hay, que no hay en el sentido de algo que se encuentre allí delante. Esta posición de algo «igual» es, por lo tanto, un inventar e imaginar. Para determinar y pensar el árbol en el aparecer en que se da en cada caso, es preciso que se invente previamente su mismidad. Este libre poner anticipadamente algo igual, es decir una mismidad, ese carácter inventivo es la esencia de la razón y del pensar. Por eso, antes de pensar en sentido corriente, siempre tiene que haberse inventado previamente.

En la medida en que conocemos lo que sale al encuentro como cosa, como teniendo tal o cual cualidad, como referido a otros de tal o cual manera, causado de tal o cual modo, de tal o cual tamaño, ya hemos de antemano trasladado inventivamente a lo que sale al encuentro la cosidad, la cualidad, la relación, el efecto, la causa, la magnitud. Lo inventado en este inventar son las categorías. Aquello que propiamente se nos aparece y se nos muestra en su aspecto: esta cosa en su cosidad así conformada —en griego, la «idea» — es de origen inventado; y por lo tanto de un origen superior, que está *por encima* de lo que nuestro quehacer inmediato recoge y cree sólo recoger como algo tangible y que está allí delante. Esta esencia inventiva de la razón no fue descubierta por primera vez por Nietzsche, sino que sólo la acentuó en ciertos aspectos de manera especialmente brusca y no siempre suficiente. El carácter inventivo de la razón fue explícitamente visto y pensado por primera vez por Kant en su doctrina de la imaginación trascendental. La concepción de la esencia de la razón absoluta en la metafísica del idealismo alemán (en Fichte, Schelling, Hegel) se funda totalmente en la visión kantiana de la esencia de la razón como una «facultad» «formativa», inventiva.

Pero este pensamiento de Kant sólo expresa lo que tenía que decirse sobre la esencia de la razón en el terreno de la metafísica de la época moderna. La razón, experimentada en el modo de la modernidad, se vuelve equivalente a la subjetividad del sujeto humano y significa: el representar, con certeza de sí mismo, del ente en su entidad, es decir, aquí, en su *objetividad* [*Objektivität, Gegenständlichkeit*]. El representar tiene que tener certeza de sí porque se convierte ahora en el *representar* de los objetos que se basa puramente en sí mismo, es decir, que tiene el carácter de sujeto. En la certeza de sí la razón se asegura de

que con su determinación de la objetividad asegura lo que sale al encuentro y de ese modo se pone ella misma en el círculo de la seguridad calculable en todas las direcciones. La razón se convierte así, de manera más explícita que nunca, en esa facultad que *se* imagina y conforma a *sí* todo lo que el ente es. Se convierte en la imaginación pura y simple, así entendida. Cuando subrayamos que Kant «sólo» vislumbra y expresa de modo más claro esta esencia de la razón por vez primera en su conjunto y a partir de una mensuración real del ámbito de su facultad, con este «sólo» no se pretende de ninguna manera empequeñecer la doctrina kantiana de la imaginación trascendental. Sólo queremos y podemos aspirar en todo momento a salvar el carácter incomparable de este paso del pensar kantiano.

Al hablar de la esencia inventiva [*dichtend*] de la razón no se alude, por cierto, a una esencia *poética* [*dichterisch*]. Así como no todo pensar es pensante, tampoco todo inventar e imaginar es ya poético. No obstante, la esencia inventiva de la razón remite a todo conocer humano, es decir racional, a un origen más elevado; «más elevado» quiere decir: que se halla esencialmente más allá del recoger y copiar corriente y cotidiano. Lo que se percibe en la razón, el ente *en cuanto* ente, no se deja tomar en posesión directamente por medio de un simple encontrar. Pensado platónicamente, el ente es lo que presencia, la «idea». Cuando, por ejemplo, Platón narra en su diálogo *Fedro* el mito del descenso de las «ideas» desde un lugar ultraceleste, ὑπερουράνιος τόπος, al alma del hombre que se encuentra aquí abajo, este mito, pensado metafísicamente, no es otra cosa que la interpretación griega de la esencia inventiva de la razón, es decir, de su *origen más elevado.*

Nietzsche piensa la doctrina platónica de las ideas de un modo excesivamente extrínseco y superficial, siguiendo a Schopenhauer y en conformidad con la tradición, cuando cree que tiene que distinguir su doctrina del «desarrollo de la razón» de la doctrina platónica de una «idea preexistente». La interpretación nietzscheana de la razón también es platonismo, sólo que trasladado al pensamiento moderno. Esto quiere decir: también Nietzsche tiene que mantener el carácter *inventivo* de la razón, el carácter «preexistente», es decir, preconfigurado y de antemano consistente de las determinaciones de ser, de los esquemas. Sólo que la determinación de la *proveniencia* de este carácter inventivo, prefigurador, es diferente en Platón y en Nietzsche. Para Nietzsche, este carácter de la razón está dado con el

ejercicio de la vida, con la praxis (en este pasaje lo llama, de modo que puede conducir fácilmente a equívocos, «la utilidad»); pero a la vida la considera como algo que el hombre, basado sólo sobre sí mismo, tiene en su poder. También para Platón la esencia de la razón y de la idea surge de la «vida», de la ζωή, en cuanto imperar del ente en su totalidad; pero la vida humana sólo es una caída de la vida auténtica, eterna, una desfiguración de la misma. Si pensamos, sin embargo, en que para Nietzsche la vida humana es sólo un punto metafísico de la vida en el sentido de «mundo», su doctrina de los esquemas se acerca tanto a la doctrina platónica de las ideas que no es más que una determinada inversión de esta última, es decir, que es *en esenría* idéntica a ella.

Nietzsche escribe:

> «Aquí no ha trabajado una "idea" preexistente: sino la utilidad de que sólo si vemos las cosas de modo tosco y ya igualadas se vuelven calculables y manejables para nosotros...»

De este modo, somete la calculabilidad de las cosas que se practica cotidianamente a un «si», es decir a la condición más elevada de la invención e inventabilidad de las cosas. En la observación puesta entre paréntesis denomina a esta invención un «proceso que recorre toda impresión sensorial». ¿Hasta qué punto es esto acertado? El ejemplo de la percepción del árbol mostró cómo la multiplicidad de impresiones cromáticas está referida a algo igual e idéntico. Pero ahora Nietzsche quiere decir que incluso cada impresión cromática singular, por ejemplo una sensación de rojo, ya ha pasado por una invención; en ello y para ello se supone que las sensaciones de rojo singulares son en cada caso necesariamente diferentes por la intensidad de la impresión, por su luminosidad según la cercanía a otras similares, por la variación de lo que nosotros hace un instante, al emplear la palabra *rojo,* ya hemos transformado inventivamente en algo igual, prescindiendo de diferencias y tonos más finos. Por el contrario, en determinados tipos de pintura el artista busca dentro de un color la mayor riqueza de diferencias, para que de él surja, no obstante, en la impresión global de la imagen del objeto, un rojo aparentemente simple, unívoco. Pero toda *impresión sensorial* recorre este proceso de invención hacia algo igual —rojo, verde, ácido, amargo, duro, rugoso— porque, en cuanto *impresión,* no se inserta sino en la región ya previamente imperante de

la razón en esencia inventiva, de la razón que se dirige a lo igual e idéntico. Lo sensible *nos* acosa y asedia en cuanto seres vivientes racionales, en cuanto seres que —sin un propósito ejercido en cada caso de modo explícito— ya siempre nos hemos propuesto igualar, porque sólo lo igual ofrece la garantía de lo idéntico, y porque sólo lo idéntico asegura algo consistente, siendo el volver consistente el ejercicio del aseguramiento de la existencia consistente. De acuerdo con ello, las propias sensaciones, que constituyen el «hervidero» que embiste de modo inmediato, son ya una multiplicidad inventada. Las categorías de la razón son horizontes de la invención, invención que es la que concede a lo que sale al encuentro ese sitio libre desde el cual y basado sobre el cual puede aparecer como algo consistente, como ob-*stante*, como objeto [Gegen*stand*].

«La *finalidad* en la razón es un efecto, no una causa.»

Esta frase, en un principio oscura, aparece de pronto allí, sin justificación aparente; y esto incluso si se sabe que la «finalidad» es una de las categorías de la razón y que, por lo tanto, en cuanto es *un* esquema entre otros, forma parte de lo que debe elucidarse bajo el título de esquematización, invención. Efectivamente, cabe preguntarse por qué Nietzsche cita ahora de modo explícito precisamente esta categoría. Si hemos seguido la interpretación dada hasta ahora de la esencia del conocimiento, tendremos ya las respuestas a las preguntas que tienen que plantearse aquí:

1) ¿De qué modo llega Nietzsche a insistir expresamente en que la finalidad no es una «causa» sino un «efecto»?

2) ¿Por qué menciona especialmente a la finalidad con tal insistencia?

Ad 1) ¿Ha afirmado alguien que la «finalidad» sea una causa? Ciertamente. Esta es, desde Platón y Aristóteles, una doctrina fundamental de la metafísica. El fin es causa, en griego: lo οὗ ἕνεκα es αἴτιον, αἰτία; *finis est causa: causa finalis*. Pensado de modo griego, αἴτιον alude a aquello *de lo que depende que*... El significado corriente de nuestra palabra «causa» quiere decir, en cambio, de modo inmediato y unilateral: lo que provoca un efecto, la *causa efficiens*. El *por lo cual* es aquello a lo que se debe que otra cosa se haga o suceda, es aquello que algo tiene como fin, por ejemplo, una cabana dar abrigo. El fin es lo que se representa de antemano, es decir el abrigo y el

estar protegido contra las inclemencias del tiempo. Esto que se representa anticipadamente contiene, por ejemplo, la prescripción de que la cabana esté cubierta y tenga un techo. El fin, aquello en lo que de antemano se pone la mira —proporcionar refugio—, causa la construcción y la instalación de un techo. El fin es la causa. La finalidad tiene carácter causal.

Nietzsche, por el contrario, dice: la finalidad es un efecto, «no una causa». Aquí nos encontramos de nuevo con la abreviatura que gusta hacer Nietzsche con frecuencia de una reflexión en sí misma rica y esencial. Nietzsche no piensa en negar lo que acaba de explicarse, o sea que el fin, lo representado de antemano tiene, *en cuanto* re-presentado, un carácter prescriptivo y por consiguiente causal. No obstante, lo que quiere subrayar antes de eso es lo siguiente: el porqué y el porqué representado de antemano, ha surgido en cuanto tal, es decir en cuanto fijado de antemano, del carácter inventivo de la razón, de su poner la mira en lo consistente, o sea que es producido por la razón y es *por eso* un efecto. La finalidad, en cuanto categoría, es algo *inventado* y por lo tanto efectuado (un efecto). Sólo que esto que ha sido inventado, esta categoría de «fin», tiene un carácter de horizonte por el que da prescripciones para la producción de otra cosa. Precisamente porque, al ser un tipo de causa, es una categoría, la finalidad es un efecto en el sentido de un esquema inventado.

Ad 2) ¿Por qué menciona a la finalidad con especial insistencia? No con el propósito de decir lo contrario de la opinión corriente en esa forma abreviada y equívoca a la que hemos aludido para construir así una «paradoja», sino porque la «finalidad», es decir el poner la mira en algo, el mirar que se abre a aquello que importa, caracteriza de modo fundamental la esencia de la razón. Pues todo poner la mira en la consistencia es en el fondo un constante proponerse aquello a lo que se *apunta*, lo que señala el blanco y que en alemán se denomina «*die Zwecke*», o sea el fin *[der Zweck]*. Si la razón, en cuanto percibir representante de lo real, quisiera evadirse hacia lo que carece de fin y divagar hacia lo que no tiene ni meta ni existencia consistente, o sea, si quisiera abandonar la invención de lo igual y regular, se vería superada por el embate del caos, y la vida, en lo que hace al ejercicio de su esencia, al aseguramiento de su existencia consistente, comenzaría a tambalearse y declinar, abandonaría su esencia y por lo tanto se malograría:

«en todo otro tipo de razón, de los que hay despuntes continuamente, la vida se malogra, se vuelve inabarcable, demasiado desigual».

El hecho de que destaque especialmente la categoría de finalidad indica que Nietzsche no la comprende simplemente como *una* categoría entre otras sino como la *categoría fundamental* de la razón. Esta distinción de la finalidad, del οὗ ἕνεκα (*finis*), se mueve también en la dirección fundamental del pensar de la metafísica occidental. El que Nietzsche tenga que otorgar a la finalidad este papel privilegiado resulta del modo en que plantea el origen esencial de la razón, al identificar su esencia con el ejercicio de la vida en cuanto aseguramiento de la existencia consistente.

La interpretación «biológica» del conocer por parte de Nietzsche

Gracias a la comentada determinación de la esencia de la razón, todo está preparado para Nietzsche para decir, en el párrafo siguiente, lo esencial sobre las categorías en general y sobre su verdad:

> «Las categorías sólo son "verdades" en el sentido de que son para nosotros condiciones de vida: así el espacio euclideano es una "verdad" condicionante de este tipo.»

Las categorías no son, pues, verdaderas en el sentido de que copien algo en sí que esté allí delante —cosidad, cualidad, unidad, multiplicidad—, sino que la esencia de su «verdad» se mide de acuerdo con la esencia de aquello para lo cual la «verdad» constituye su carácter distintivo, de acuerdo con la esencia del conocer. El conocer es la formación de esquemas y la esquematización del caos que surgen del aseguramiento perspectivista de la existencia consistente y que a él le pertenecen. El aseguramiento de la existencia consistente, en el sentido del volver consistente lo inarticulado, lo que fluye, es una condición de la vida.

Dicho rápidamente: las categorías, el pensar en categorías y la articulación y regulación de este pensar, o sea la lógica, todo esto es algo

que la vida se procura para conservarse. ¿Y se pretende que esta doctrina de la proveniencia del pensar y de las categorías no sea un biologismo?

No pretendemos cerrar los ojos al hecho de que Nietzsche piensa aquí palpablemente de modo biológico y así también habla sin ningún reparo. Y esto precisamente hacia el final del fragmento en el que trata de elevar todo a lo esencial, a aquello que proporciona el fundamento para la esencia de la vida y su despliegue.

> «(Propiamente hablando: puesto que nadie sostendrá la necesidad de que haya precisamente seres humanos, la razón, lo mismo que el espacio euclideano, es una mera idiosincrasia de una determinada especie animal, y una al lado de muchas otras...)»

Nietzsche constata: se da de hecho esa determinada especie animal que es el hombre. Ni se ve ni puede demostrarse con fundamento que haya una necesidad incondicionada de que exista este tipo de seres vivientes. Esta especie animal, cuya existencia es en el fondo casual, está dispuesta en cuanto a su constitución vital de tal modo que, al chocar con el caos, reacciona especialmente a este determinado modo de asegurar la existencia consistente: constituir categorías y un espacio tridimensional como formas de volver consistente el caos. «En sí» no hay espacio tridimensional, no hay igualdad entre cosas, no hay en general cosas como algo fijo, consistente, con sus correspondientes propiedades fijas.

Con el último párrafo de la nota n. 515 Nietzsche osa dar el paso que lo lleva a la esencia más íntima de la razón y del pensar, para expresar de modo inequívoco su carácter biológico.

> «La constricción subjetiva de no poder aquí contradecir es una constricción biológica.»

Esta frase tiene nuevamente una formulación tan concisa que tendría que permanecer casi incomprensible si no viniéramos ya de un ámbito previamente aclarado. «La constricción subjetiva de no poder aquí contradecir»: ¿dónde «aquí»? ¿Y «no contradecir» qué? ¿Y por qué «contradecir»? Nietzsche no dice nada sobre esto porque quiere decir algo diferente de lo que parece.

Entre el penúltimo y el último párrafo falta la transición; más exactamente: no se la formula expresamente porque resulta clara a

partir de lo anterior. Nietzsche piensa implícitamente así: todo pensar en categorías, todo pensar previo en esquemas, es decir de acuerdo a reglas, es *perspectivista*, condicionado por la esencia de la vida, por lo tanto también lo será el pensar de acuerdo con la regla fundamental del pensamiento, con el principio de no contradicción. Lo que este axioma tiene de prescripción vinculante, es decir de necesidad para el pensamiento, tiene el mismo carácter que todo lo que es regla o esquema.

Siguiendo el hilo conductor que recorre esta nota, es decir la meditación sobre la esencia de los esquemas, sobre la regulación anticipadora del pensamiento en general y su origen, Nietzsche no llega ni abruptamente ni sin mediación a la regla fundamental bajo la que se encuentra todo conocer. Comienza con la referencia a situaciones en las que es especialmente claro el papel del principio de no contradicción como regla del pensar.

Nietzsche quiere decir: hay casos en los que no podemos contradecir; esto significa: casos en los que no podemos entregarnos a una contradicción, sino que tenemos que evitarla. En tales casos no podemos afirmar y negar lo mismo. Tenemos la constricción de hacer lo uno o lo otro. Podemos, por supuesto, afirmar y negar una y la misma cosa, pero no al mismo tiempo y en el mismo respecto. En este no poder reina una constricción. ¿De qué tipo es esta constricción?

La constricción de hacer lo uno o lo otro es —dice Nietzsche— «subjetiva», una constricción que está en la constitución del sujeto humano; y esta constricción subjetiva de evitar la contradicción para simplemente poder pensar sobre un objeto, es «biológica». El principio de no contradicción, la regla que dicta evitar la contradicción, es la ley fundamental de la razón, ley fundamental en la que, por lo tanto, se expresa la esencia de la razón. El principio de no contradicción no dice, sin embargo, que «en verdad», es decir en realidad, algo contradictorio no pueda ser nunca al mismo tiempo real, sino que sólo dice que el hombre está constreñido a pensar así por razones «biológicas»; dicho de modo simplificado, el hombre tiene que evitar la contradicción para escapar a la confusión y al caos, o bien para dominarlos imponiéndoles la forma de lo que carece de contradicción, es decir, de lo unitario y en cada caso idéntico. Así como determinados animales marinos, como por ejemplo las medusas, desarrollan y extienden sus instrumentos prensiles, así también el animal «hombre» emplea la razón y su instrumento prensil, el principio de

no contradicción, para orientarse en su ambiente y asegurar así su propia existencia consistente.

La razón y la lógica, el conocimiento y la verdad, son fenómenos biológicamente condicionados del animal que llamamos hombre. Con esta constatación biológica se habría concluido ya la meditación sobre la esencia de la verdad y mostrado el carácter biológico de tal meditación; se habría obtenido como resultado que la meditación no consiste más que en la remisión explicativa de todos los fenómenos a la *vida,* modo de explicación que resultará plenamente convincente para todo el que esté habituado al pensamiento biológico, es decir científico, para todo el que tome los hechos por lo que son, o sea por hechos, y deje también que las consideraciones metafísicas sean lo que son, fantasmagorías que carecen de claridad sobre su propia y verdadera proveniencia.

Se trataba de poner de relieve el modo de pensar biológico de Nietzsche en todos los aspectos. Pero al mismo tiempo, y sobre todo, se trataba también de llegar a ver que Nietzsche, en un sentido totalmente concordante con la tradición de la metafísica occidental, busca captar la esencia de la razón desde la perspectiva del principio supremo del pensar, el principio de no contradicción.

Para penetrar, por lo tanto, en el *núcleo* esencial de la esencia de la razón, y con ella de la praxis de la «vida», tenemos ante todo que seguir pensando en esta dirección. La explicación aparentemente sólo biológica que da Nietzsche de las categorías y de la verdad se traslada así por sí misma y de modo más claro a la región del pensar metafísico y de la pregunta conductora que mantiene en vilo y mueve a toda metafísica. Que las reflexiones de la nota n. 515 culminen en una interpretación del principio de no contradicción, accediendo así a un rasgo culminante de la consideración metafísica, pero que, al mismo tiempo, la interpretación del principio parezca dar pruebas de la forma más grosera de biologismo, lleva a nuestra meditación a su punto más crucial. En el fragmento que se ha colocado con razón a continuación del que comentamos (n. 516; primavera a otoño de 1887 y 1888), Nietzsche trata expresamente del principio de no contradicción.

La ley fundamental de la razón fue enunciada y discutida por primera vez de manera completa y explícita como el axioma de todos los axiomas por Aristóteles. Su exposición nos ha llegado en el libro IV de la *Metafísica (Met.* IV, 3-10).

Desde esta consideración aristotélica del principio de no contradicción, la pregunta siguiente no ha vuelto ya a encontrar sosiego: si este principio es un principio lógico, una regla suprema del pensar, o si es una proposición metafísica, es decir una proposición que establece algo sobre el ente en cuanto tal, sobre el ser.

El hecho de que la consideración de este principio vuelva en el acabamiento de la metafísica es el signo inequívoco de la importancia de este principio. A la inversa, el acabamiento de la metafísica occidental se caracteriza por *el modo* en que se lleva a cabo esta consideración.

Sobre la base de lo expuesto hasta el momento podemos ya prever en qué dirección tienen que ir la interpretación que hace Nietzsche del principio de no contradicción y su toma de posición respecto de él; pues si se supone que es un principio de la lógica, tiene que tener su origen, junto con la lógica y la esencia de la razón, en el aseguramiento de la existencia consistente de la vida. Por eso, estamos tentados de decir que Nietzsche no comprende el principio de no contradicción de modo lógico sino biológico. Hay que preguntarse, sin embargo, si precisamente en esta consideración del principio comprendido de modo aparentemente biológico no sale a la luz algo que impide toda interpretación biológica. La meditación sobre la consideración que hace Nietzsche del principio de no contradicción deberá ser para nosotros una primera vía para ir, a propósito de una cuestión decisiva para la metafísica, definitivamente más allá de lo que es aparentemente sólo biológico en la interpretación nietzscheana de la esencia de la verdad, del conocimiento y de la razón, aclarándola así en su ambigüedad. El primer y breve párrafo del fragmento n. 516 resulta extraño, sin embargo, pues no se corresponde de ninguna manera con lo que sigue; dice así:

> «No conseguimos afirmar y negar una y la misma cosa: ésta es una proposición empírica subjetiva, en ella no se expresa una "necesidad", *sino sólo una* ***incapacidad***.»

En primer lugar —en base a las explicaciones dadas antes— observaremos que sí conseguimos afirmar y negar una y la misma cosa; lo que no conseguimos es afirmarla y negarla al mismo tiempo respecto de lo mismo y en el núsmo aspecto. ¿O también esto finalmente se consigue? Ciertamente; pues si no se consiguiera nunca, jamás se

habría pensado de modo contradictorio; no habría habido nunca algo así como un pensar que se contradice. Pero si hay una proposición verificada por el testimonio de la experiencia, es precisamente ésta, que los hombres se contradicen en su pensar, y por lo tanto, sobre una y la misma cosa afirman al mismo tiempo lo contrario. Que hay contradicciones, es una proposición empírica; que conseguimos, incluso en demasía, afirmar y negar lo mismo, está comprobado, y con ello el hecho de que, con facilidad y frecuencia, la «constricción subjetiva» de evitar la contradicción no aparece. Entonces presumiblemente no hay ninguna constricción; y sí, en su lugar, una peculiar *libertad* que quizás no sólo sea la razón de la *posibilidad* de contradecirse sino incluso la razón de la *necesidad* del principio de no contradicción.

¿Pero qué sentido tienen aquí los hechos y la invocación de hechos? Todos ellos están ya y sólo asegurados en razón de que se obedece al principio de no contradicción. El hecho de que haya contradicciones, de que el pensar que se contradice no sea demasiado inusual, es una experiencia que en nada contribuye a la meditación sobre la esencia de este principio. Lo que enuncia el principio de no contradicción, lo puesto en él, no se basa en la experiencia, del mismo modo, o con mayor razón aún, en que tampoco la proposición «dos por dos = 4» se basa en la experiencia, es decir en un conocimiento que vale siempre sólo hasta donde llegan nuestros conocimientos actuales. Si «2 por 2 = 4» fuera una proposición empírica, tendríamos que agregar cada vez, si quisiéramos pensarla de acuerdo con su esencia: «2 por 2 = 4, por lo que sabemos hasta el momento; es posible que algún día 2 por 2 sea igual a 5 o a 7». ¿Pero por qué no pensamos así? ¿Acaso porque sería demasiado complicado? No, sino porque (al pensar 2 por 2) *γα* estamos pensando lo que llamamos 4. Con mayor razón aún, lo que pensamos en el principio de no contradicción, que es ya previamente la regla que permite la pensabilidad de la citada igualdad, no lo sabemos a partir de la experiencia, es decir, de manera tal que lo que allí pensamos pueda un día ser diferente y que lo pensado sólo valga entonces hasta donde llega nuestro nivel actual de conocimientos. ¿Qué pensamos entonces en el principio de no contradicción?

Aristóteles lo reconoció y expresó por vez primera, y dio la siguiente versión de lo pensado en tal principio *(Met.* IV 3, 1005 b 19 s.): το γαρ αὐτὸ άμα ὑπάρχειν τε και μη ὑπάρχειν ἀδὐνατον

τω αὐτῷ καὶ κατά το αὐτό. «Que en efecto lo mismo al mismo tiempo presencie y no presencie, esto es imposible en lo mismo y respecto de lo mismo.»

En esta proposición se piensa y dice un αδύνατον, un *imposible*. Cuál es el carácter de imposibilidad que tiene aquí lo imposible se determina evidentemente en parte a partir de aquello a cuya imposibilidad aquí se alude: el presenciar y no presenciar al mismo tiempo (άμα ὑπάρχειν Τε και μη ὑπάρχειν). Lo imposible se refiere al presenciar y a la presencia. Pero la presencia es, de acuerdo con la experiencia fundamental nunca propiamente explicitada de los pensadores griegos, la esencia del ser. En el principio de no contradicción se trata del ser del ente. Lo αδύνατον es una incapacidad [*Unvermögliches*] en el ser del ente. *El ser no es capaz de algo.*

En todo caso, hay una cosa que Nietzsche ve con claridad, que en el principio de no contradicción lo decisivo es una imposibilidad. Por consiguiente, la interpretación del principio tiene que dar ante todo explicaciones acerca del tipo y la esencia de este αδύνατον. De acuerdo con el primer párrafo citado, Nietzsche entiende este «imposible» en el sentido de un «no ser capaz de». Recalca expresamente que no se trata aquí de una «necesidad». Esto quiere decir: que algo no pueda ser al mismo tiempo esto y su contrario depende de que nosotros no somos capaces de «afirmar y negar una y la misma cosa». Nuestra incapacidad de afirmar y negar lo mismo tiene por consecuencia que algo no puede *representarse*, *fijarse*, es decir «*ser*», al mismo tiempo como esto y su contrario. Pero nuestro no poder pensar de otro modo no proviene de ninguna manera de que lo pensado mismo requiera tener que pensar así. Lo «imposible» es una incapacidad de nuestro pensar, o sea un no poder subjetivo, y de ninguna manera un no admitir objetivo por parte del objeto. A este imposible objetivo se refiere Nietzsche con la palabra «necesidad». Por lo tanto, el principio de no contradicción sólo tiene validez «subjetiva», depende de la constitución de nuestra capacidad de pensar. Con una alteración biológica de nuestra capacidad de pensar el principio de no contradicción podría perder su validez. ¿No la ha perdido ya?

Aquel pensador que junto con Nietzsche ha llevado a cabo el acabamiento de la metafísica, es decir *Hegel*, ¿no ha superado acaso en su metafísica la validez del principio de no contradicción? ¿No enseña Hegel que la contradicción pertenece a la esencia más íntima

del ser? ¿No es también ésa la doctrina esencial de Heráclito? Pero para Hegel y para Heráclito, la «contradicción» es el «elemento» del «ser», por lo que trastocamos ya todo si hablamos de una contra*dicción* del decir y del hablar en lugar de una contrariedad [*Widerwendigkeit*] del ser. Pero el mismo Aristóteles, que acuñó expresamente por vez primera aquel principio sobre el ser del ente, también habla de ἀντίφασις. Además de la citada, da otras versiones del principio por las que parece que se tratara efectivamente sólo del enfrentamiento de enunciados, φάσεις.

Cualquiera que sea el modo en el que tenga que responderse a estas preguntas, de ellas desprendemos lo siguiente: el principio de no contradicción y lo que él dice se refieren a una pregunta fundamental de la metafísica. Por ello, ya sea que Nietzsche interprete la imposibilidad a la que se alude en él en el sentido de una incapacidad subjetiva del hombre —dicho simplemente: como una predisposición biológica que está allí delante—, ya sea que esta interpretación sólo sea a su vez una capa superficial, en cualquier caso Nietzsche se mueve en el ámbito del pensar metafísico, de ese pensar que tiene que decidir sobre la esencia del ente. Y no se mueve dentro de esta región en contra de su voluntad o, menos aún, sin saberlo, sino que lo hace a sabiendas, y sabiéndolo de manera tan decisiva que en los párrafos siguientes del n. 516 penetra en regiones de decisión esenciales de la metafísica. Un signo exterior de ello es ya que introduzca la discusión en sentido propio con una alusión a Aristóteles. Esto no implica sólo el establecimiento de un contacto historiográfico con una opinión doctrinal anterior, sino una cierta recuperación del terreno histórico sobre el que descansa la propia interpretación nietzscheana de la esencia del pensar, del tener-por-verdadero y de la verdad.

> «Si, según Aristóteles, el *principio de no contradicción* es el más cierto de todos los principios, si es el último y más básico al que remiten todas las demostraciones, si en él radica el principio de todos los otros axiomas: con tanto mayor rigor habría que sopesar qué afirmaciones en el fondo ya *supone*. O bien con él se afirma algo referente a lo real, al ente, como si ya se lo conociera de otro lado, concretamente que no se le *pueden* atribuir predicados opuestos. O bien el principio quiere decir: que no se le *deben* atribuir predicados opuestos. En ese caso, la lógica sería un imperativo, *no* para el conocimiento de lo verdadero sino para

poner y acomodar un mundo *que deba llamarse verdadero para nosotros.»*

Nietzsche recalca explícitamente que Aristóteles establece que el principio de no contradicción es el «principio de todos los otros axiomas». Efectivamente, lo dice con suficiente claridad al final de *Met.* IV 3, 1005 b 33/34, donde concluye la consideración positiva del principio con las siguientes palabras: φύσει γαρ αρχή καὶ τῶν ἄλλων ἀξιωμάτων αύτη πάντων. «Por su esencia, efectivamente, es punto de partida y dominio para y sobre los otros axiomas éste, y absolutamente.» No obstante, para medir el alcance de esta estimación del principio de no contradicción que hace Aristóteles, es decir para ver de antemano de modo justo el ámbito de tal alcance, es necesario saber en qué contexto trata este axioma de rango supremo. Según un prejuicio secular, el principio de no contradicción pasa por ser una regla del pensar y un axioma de la lógica. Que parece serlo, resulta obvio. Esta apariencia ya se había extendido en tiempos de Aristóteles, lo que señala que no es una apariencia casual. Aristóteles comenta el principio de no contradicción en el tratado ya citado, que comienza con las siguientes palabras: ἔστιν ἐπιστήμη τις ή θεωρεῖ το δν ή δν και τὰ τούτω ὑπάρχοντα καθ΄ αὑτό. «Hay un tipo de saber que capta en la mirada el ente en cuanto que es ente (o sea, la entidad) y por consiguiente considera lo que pertenece a la entidad misma y la constituye.»

Al saber de la entidad del ente —en una palabra, del ser— lo llama Aristóteles πρώτη φιλοσοφία, la filosofía en primera línea, es decir el saber y pensar filosófico en sentido propio. En el curso del despliegue de este saber de la entidad del ente, Aristóteles plantea la pregunta de si a este saber y preguntar también le corresponde la consideración de las que se denominan βεβαιοτάται ἀρχαί, de aquello que es, del modo más firme, punto de partida y dominio para todo ser. De ellas forma parte lo que llamamos el principio de no contradicción. Aristóteles responde afirmativamente a la pregunta. Esto quiere decir: este «axioma» es la estimación de lo que de antemano pertenece al ser del ente. El principio de no contradicción dice «algo» sobre el ser. Contiene el proyecto esencial del óv ή δν, del ente en cuanto tal.

Si comprendemos el principio en el sentido de la tradición que se ha vuelto dominante —y con ello de modo no estricta y plena-

mente aristotélico—, sólo dice algo sobre el modo en el que tiene que operar el pensar para ser un pensar del ente. Si en cambio comprendemos el principio de no contradicción de modo aristotélico, tenemos que preguntar por lo que este principio pone propiamente de antemano y pone de tal manera que, no obstante, puede ser, *a continuación*, una regla para el pensar.

Tal como resulta suficientemente claro por lo visto hasta ahora, Nietzsche toma el principio como un principio de la lógica, como un «axioma lógico», y recalca que es, según Aristóteles, el «más cierto» de todos los principios. En Aristóteles, sin embargo, no aparece en ningún lado la «certeza», y no puede aparecer porque «certeza» es un concepto de la época moderna, aunque ciertamente preparado por la concepción helenística y cristiana referente a la certeza de la salvación.

El principio de no contradicción como principio del ser (Aristóteles)

La toma de posición de Nietzsche respecto del principio de no contradicción, en conformidad con el estilo permanente de su consideración sobre la esencia del pensar, de la razón y de la verdad, tiene la siguiente forma: si el principio de no contradicción es el más elevado de todos los principios, entonces, y precisamente entonces, es necesario preguntar «qué afirmaciones en el fondo ya *supone*». La pregunta que aquí Nietzsche exige que se plantee ha sido contestada hace tiempo —a saber, por Aristóteles— y de manera tan decidida que aquello por lo que Nietzsche pregunta constituye para Aristóteles el contenido único de este principio. Pues, según Aristóteles, el principio dice algo esencial sobre el ente en cuanto tal: que toda ausencia [*Abwesen*] resulta extraña a la presencia [*Anwesen*], porque la arrebata llevándola a su inesencia [*Unwesen*] y pone así la inconsistencia, destruyendo de este modo la esencia [*Wesen*] del ser. Pero el ser tiene su esencia en la presencia y en la consistencia. Por ello, los respectos de acuerdo con los cuales ha de representarse un ente en cuanto tal tienen que tener en cuenta esta presencia y esta consistencia por medio del ἅμα, el «al mismo tiempo», y por medio del κατά το αὐτό, el «respecto de lo mismo».

Lo presente, lo consistente, dejará necesariamente de ser alcanzado en cuanto tal si su presencia y su estar-presente [*Gegenwart*] no son tenidos en cuenta por la referencia a otro momento temporal, si su consistencia es desatendida por la referencia a algo inconsistente. Si sucede esto, ocurrirá que se afirme y niegue lo mismo de un ente. El hombre puede hacerlo perfectamente. Puede contradecirse a sí mismo. Pero si se mantiene en una contradicción, lo imposible no consiste en que se mezclen sí y no sino en que el hombre se excluye del representar del ente en cuanto tal y olvida *qué* quiere propiamente aprehender con su sí y con su no. Con afirmaciones contradictorias, que sin obstáculos puede proferir sobre lo mismo, el hombre abandona su esencia y se pone en la inesencia; disuelve la referencia al ente en cuanto tal.

Esta caída en la inesencia de sí mismo tiene su carácter inquietante en el hecho de que siempre aparece como algo inofensivo, de que con ella los negocios y diversiones continúan exactamente como antes, de que en general no tiene demasiado peso qué y cómo se piensa; hasta que un día la catástrofe esté allí, un día que quizás precise siglos para surgir de la noche de la creciente falta de pensamiento.

Ni criterios morales, ni culturales, ni políticos llegan hasta la reponsabilidad en la que por su esencia está colocado el pensamiento. Aquí, en la interpretación del principio de no contradicción, sólo rozamos esa región e intentamos elevar al saber algo mínimo, pero ineludible: con el principio de no contradicción se afirma algo sobre el ente en su totalidad, y nada menos que esto: *la esencia del ente consiste en la constante ausencia de contradicción.*

Nietzsche reconoce que el principio de no contradicción es un principio sobre el ser del ente. Pero no reconoce que esta concepción del principio de contradicción fue enunciada precisamente por el pensador que por primera vez puso y concibió de manera completa este principio como principio del ser. Si esta falta de reconocimiento por parte de Nietzsche fuera simplemente un error historiográfico no deberíamos hablar más de él. Pero significa algo diferente: que Nietzsche desconoce el fundamento histórico de su propia interpretación del ente, no mide el alcance de sus tomas de posición y no es capaz por ello de establecer cuál es su *propio sitio*, con lo que tampoco puede alcanzar al adversario que quiere alcanzar y que, para cumplir con tal propósito, previamente tiene que ser comprendido y atacado en su posición más propia.

Aristóteles pensaba ciertamente de modo *griego:* el ser era inmediatamente avistado en su esencia como presencia. Con sólo echar de ver el ser del ente en esta esencia suya como ουσία, ενεργεια y ἐντελέχεια, con decir lo así avistado y diciéndolo ponerlo allí, con ello le era suficiente. Esto era tanto más suficiente cuanto que los pensadores griegos sabían que el ser, la esencia del ente, no se deja nunca contabilizar y deducir del ente que está allí delante, sino que, por el contrario, tiene que mostrarse él mismo desde sí como ἰδέα, e incluso así sólo resulta acccesible para un mirar que le corresponda.

Aristóteles no tenía necesidad de preguntar además por los presupuestos [*Voraussetaungen*] del principio de no contradicción, porque lo concebía ya como la posición anticipada [*Voraus-ansetzung*] de la esencia del ente, puesto que en *tal* poner llegaba a su acabamiento el inicio del pensar occidental.

Nos cuesta decir qué es más grande y esencial en esta actitud pensante de los griegos al pensar el ser: la inmediatez y pureza de la visión inicial de las figuras esenciales del ente o la falta de necesidad de interrogar nuevamente la verdad de esta visión, pensado en términos modernos: de ir *detrás* de sus propias posiciones. Los pensadores griegos «sólo» muestran *anticipadamente* los primeros pasos.

Desde entonces no se ha dado ningún paso más allá del espacio que los griegos transitaron por primera vez. Forma parte del misterio del primer inicio irradiar tanta claridad a su alrededor que no precisa una aclaración que vaya arrastrándose detrás de él. Esto quiere decir, al mismo tiempo: si por un estado de necesidad histórica real del hombre occidental se volviera necesario un pensar más originario del ser, este pensar sólo podría acontecer en confrontación con el primer inicio del pensar occidental. Esta confrontación no tendrá lugar, su propia esencia y necesidad permanecerán cerradas, mientras se nos rehuse la grandeza, es decir la simplicidad y la pureza del correspondiente temple fundamental del pensar y la fuerza del decir adecuado.

Dado que Nietzsche se ha acercado a la esencia de lo griego de modo más inmediato que ningún otro pensador metafísico anterior y dado que, al mismo tiempo, piensa de modo absolutamente *moderno* con la más inflexible consecuencia, podría parecer que en su pensamiento se produce la confrontación con el inicio del pensar occidental. Pero, por ser aún moderna, no es sin embargo esa confrontación antes aludida, sino que se convierte inevitablemente en una mera in-

versión del pensar griego. Con la inversión, Nietzsche se enreda más definitivamente en aquello que invierte. No llega a una confrontación, a la fundación de una posición fundamental que *salga* de la inicial, y que salga de modo tal que no la desdeñe sino que le permita erigirse en su unicidad y concisión para elevarse *apoyándose* en ella.

Era necesario intercalar esta observación para que no nos tomemos con demasiada ligereza la postura que adopta Nietzsche respecto de Aristóteles a propósito de la interpretación del principio de no contradicción, para que nos esforcemos en seguir el paso propio de Nietzsche del modo más claro y preciso posible. Pues de lo que aquí se trata es de la decisión sobre los principios supremos de la metafísica y, lo que quiere decir lo mismo, de la esencia más íntima del pensar metafísico, del pensar y de la verdad en general.

El principio de no contradicción como orden (Nietzsche)

Nietzsche reconoce que en el principio de no contradicción está presupuesta una proposición sobre el ente en cuanto tal, pero desconoce que *esta* presuposición es la única y propia posición de este principio llevada a cabo por Aristóteles. Pero dejemos ahora este desconocimiento. En su lugar, preguntemos otra cosa. Si Nietzsche insiste con tanta decisión en que se indague *lo* que *está presupuesto* en el principio de no contradicción, él mismo tendrá que preguntar en esa dirección. Tendrá que aclarar *qué* se dice sobre el ente, desde el momento en que la presuposición del principio de no contradicción consiste en una decisión sobre el ente. Pero Nietzsche no pregunta qué se establece sobre el ente en esta presuposición, pues lo verdadero del principio no puede estar para él en lo que contiene, sino que lo verdadero del principio consiste en el modo en que es un tener-por-verdadero, en cómo pone lo que en él está puesto. Por consiguiente, Nietzsche plantea la pregunta de si es posible en general una posición tal que establezca qué es en esencia el ente y, en caso afirmativo, cual sería el carácter que únicamente podría tener. Sólo con la caracterización del carácter de posición de *la* posición que constituye la presuposición del principio de no contradicción, se

comprende en su esencia, en sentido nietzscheano, el tener-por-verdadero que se enuncia en el principio de no contradicción.

Así pues, el párrafo decisivo del n. 516 reza:

> «Resumiendo, queda abierta la pregunta: ¿los axiomas lógicos son adecuados a lo real o son criterios y medios para *crear* para nosotros lo real, el concepto de "realidad"?... Pero para poder afirmar lo primero sería necesario, como se ha dicho, conocer ya el ente; lo que no es el caso de ningún modo. Por lo tanto, el principio no contiene un *criterio de verdad* sino un *imperativo* sobre lo que *debe* valer como verdadero.»

Con esto Nietzsche afirma ciertamente la posibilidad de una posición que establezca como qué debe aprehenderse el ente en su esencia. Pero esta posición no se basa en que el representar y el pensar se ajusten a la medida del ente para extraer de ello cuál sea la esencia del ente. Para ello ya tendríamos que saber en qué consiste la esencia del ente, y todo ajustarse a la medida y toda comprobación posterior resultarían superfluos. El principio de no contradicción no es un ajustarse a la medida de algo real de alguna manera capturable, sino que es él mismo posición de una medida. Prescribe qué es ente y qué puede valer únicamente como algo que es, a saber, *lo que no se contradice*. El principio es el que indica qué debe valer como ente. Enuncia un deber, es un imperativo.

La interpretación del principio de no contradicción como imperativo que dice lo que debe valer como ente está en consonancia con la concepción nietzscheana de la verdad como un tener-por-verdadero. Sólo esta interpretación del principio de no contradicción y el comentario de la misma nos conducen hacia la esencia más íntima del tener-por-verdadero. En efecto, si la verdad no puede ser un reproductivo ajustarse a la medida y debe ser un *tener-por*, ¿a qué tiene que atenerse éste? Despojado de toda medida y de todo sostén, no se expone él mismo a la falta de fundamento del propio arbitrio?

El tener-por-verdadero necesita, por lo tanto, en sí y por sí de una medida que indique qué debe tenerse por ente, es decir por verdadero, qué debe valer como verdadero. Pero en la medida en que el tener-por-verdadero sólo descansa sobre sí mismo, esta medida conductora sólo puede proceder de un tener-por más originario que pro-pone *[vor-setz]* desde sí qué debe valer como ente y como verdadero.

¿De dónde toma su ley esta originaria posición de un criterio? ¿Es un ciego azar, llevado a cabo alguna vez por alguien y que desde entonces resulta vinculante por razón de esa facticidad? No, pues en ese caso se habría introducido de nuevo de modo subrepticio, cambiando sólo su forma, una determinación esencial del ser basada en la funesta apelación a un ente que ya está allí delante y está asegurado como tal. El ente sería, en ese caso, el «principio» que está de hecho allí delante y es «universalmente» reconocido. Pero la esencia de este principio [*Satz*] se determina a partir del tipo de posición [*Setzung*] que en él impera. La posición del criterio para lo que debe poder valer como ente que se encuentra en el principio de no contradicción es un «imperativo», o sea una *orden*. De este modo nos vemos trasladados a una región totalmente diferente.

De todos modos, con mayor razón tenemos que dirigir ahora a Nietzsche la pregunta: ¿quién ordena aquí y a quién?, ¿de dónde y cómo se llega en el ámbito del pensar y el conocer, en el ámbito de la verdad, a órdenes, a algo que tenga el carácter de una orden?

Por el momento no vemos más que lo siguiente: si el principio de no contradicción es el principio supremo del tener-por-verdadero, si, en cuanto tal, sostiene y posibilita la esencia del tener-por-verdadero, y si el carácter de la posición de este principio es una orden, entonces la esencia del conocimiento tiene en lo más íntimo el tipo esencial de la orden. El conocer, sin embargo, en cuanto re-presentar del ente, de lo consistente, es, en cuanto aseguramiento de la existencia consistente, una constitución esencial necesaria de la vida misma. Por lo tanto la vida tiene, en sí, en su vitalidad, el rasgo esencial de ordenar. El aseguramiento de la existencia consistente de la vida humana se lleva a cabo, por consiguiente, en una decisión sobre lo que deba valer en general como ente, sobre lo que quiera decir ser.

¿Cómo acontece esta decisión? ¿Tiene lugar formulando una definición de «ser» o aclarando el sentido de la palabra «ser? ¡Lejos de ello! Ese acto fundamental, y por lo tanto lo esencial del aseguramiento de la existencia consistente, consiste en colocar al ser viviente «hombre» en la trayectoria visual de una perspectiva dirigida a algo así como ente y en mantenerlo en movimiento dentro de ella. El acto fundamental de la fundación de una perspectiva se lleva a cabo en la representación de aquello que el principio de no contradicción enuncia sólo ulteriormente en forma de principio. Ahora no podemos seguir considerando al principio como un axioma evidente, en sí válido, sino

que tenernos que tomar en serio su carácter de posición. El principio es una *orden*. Aunque no sepamos aún cómo debemos comprender este carácter de orden en cuanto a su proveniencia esencial, a partir de lo anterior pueden destacarse ya cuatro puntos y formar con ellos, por así decirlo, un escalón con el que nos elevemos un paso más para apoderarnos de la visión interna de la esencia plena de la verdad.

1) Se perfila ahora de manera más clara en qué sentido el conocimiento es necesario para la vida. En un primer momento, y sobre todo según la literalidad más inmediata de las proposiciones nietzscheanas, parecía que el conocimiento, en cuanto aseguramiento de la existencia consistente, le era impuesto al ser viviente desde afuera porque le proporcionaba a éste provecho y éxito en la «lucha por la existencia». Pero el provecho y la utilidad no pueden ser nunca el fundamento de la esencia de un comportamiento, porque todo provecho y toda posición de un fin útil están establecidos ya desde la perspectiva de ese comportamiento y son por lo tanto siempre sólo una consecuencia de una constitución esencial.

Es cierto que Nietzsche, en la expresión literal de sus frases, a menudo exageradas y a menudo necesariamente exageradas, roza con bastante frecuencia la más corriente de todas las opiniones, la de que algo es «verdadero» sólo porque y en la medida en que es útil para la tantas veces invocada «vida». Pero esa expresión literal quiere decir algo totalmente diferente. El aseguramiento de la existencia consistente no es necesario porque rinde una utilidad sino que el conocimiento es necesario para la vida porque el conocer, en sí mismo y desde sí mismo, hace surgir una necesidad y la dirime, porque conocer es en sí *ordenar*. Y es ordenar porque proviene de una orden.

2) En base a lo expuesto hasta ahora, ¿cómo podemos hacer comprensible el carácter de orden del conocer? La interpretación del principio de no contradicción dio como resultado: el trazado de un horizonte que da la medida, la delimitación de lo que quiere decir ente y de lo que de cierto modo rodea el ámbito de todo ente singular, ese trazado de horizonte es un *imperativo*. ¿Cómo se hace concordar esto con lo que surgió de la nota n. 515 como esencia de la razón, o sea con el carácter inventivo del conocer? Ordenar e inventar, mandar y configurar en un libre juego, ¿no se excluyen mutuamente como el agua y el fuego? Probablemente, o más bien ciertamente, mientras nuestros conceptos de ordenar e inventar no vayan más allá de su sentido más conocido y corriente. En efecto, en

este caso hablamos ya de ordenar cuando simplemente se transmite lo que se denomina una orden, una «orden» que quizás sólo tenga el nombre de tal y en realidad no lo sea, en el supuesto, claro, de que comprendamos el ordenar en su esencia y a ésta sólo la encontremos allí donde una posibilidad de comportamiento [*Verhalten*] y de actitud [*Haltung*] es elevada por vez primera a ley, cuando se la crea en cuanto ley. Entonces, la palabra «orden» no significa sólo el *anuncio* de una exigencia y el requerimiento de que se la cumpla.

Ordenar es, previamente, instituir y tener la osadía de esa exigencia, es el descubrimiento de su esencia —descubrimiento que crea la exigencia misma— y la posición de su derecho. Este ordenar tomado en un sentido esencial es siempre más difícil que la obediencia en el sentido de acatar la orden ya *dada.* El auténtico ordenar es un obedecer frente a lo que reclama ser asumido con responsabilidad libre, cuando no directamente creado. El ordenar esencial es el primero en poner el hacia dónde y el para qué. *Ordenar* en cuanto anuncio de una exigencia ya formulada y *ordenar* en cuanto institución de esa exigencia y asunción de la decisión implícita en ella, son dos cosas fundamentalmente diferentes. El ordenar y el poder ordenar originarios surgen siempre de una *libertad,* son siempre una forma fundamental del auténtico ser libre. La libertad —en el sencillo y profundo sentido en que Kant comprendió su esencia— es en sí misma *inventar,* fundar sin fundamento un fundamento, de modo que ella misma se dé la ley de su esencia. Pero no otra cosa significa ordenar.

La doble referencia al carácter de orden y de invención del conocimiento remite, por lo tanto, a un fundamento esencial unitario, simple y oculto del tener-por-verdadero y dé la verdad.

3) Gracias a la descripción del carácter de posición del principio de no contradicción como «imperativo», gracias a la referencia a la consonancia esencial entre ordenar e inventar, recibe también su aclaración el párrafo final de la nota n. 415, que hasta ahora habíamos pasado por alto.

> «La constricción subjetiva de no poder aquí contradecir es una constricción biológica: el instinto de la utilidad de inferir tal como lo hacemos lo tenemos en el cuerpo, *somos* casi ese instinto... ¡Pero qué ingenuidad sacar de allí una prueba de que con ello poseeríamos una "verdad en sí"!... El no-poder-contradecir demuestra una incapacidad, no una "verdad".»

Nietzsche habla aquí de un «no-poder-contradecir». Esto quiere decir: no poder persistir en la contradicción, o sea, tener que evitar la contradicción; «aquí», es decir en el caso en que deba pensarse y representarse el ente. Este caso no es un caso particular y arbitrario sino uno esencial y constante, *el* caso en el que vive el viviente de la especie humana. Ahora bien, ¿qué significa este no poder de otro modo, es decir, no poder pensar de otro modo más que *no contradictoriamente*? Nietzsche responde con la frase final: «El no-poder-contradecir demuestra una incapacidad, no una "verdad"».

Aquí se contraponen «incapacidad» y «verdad». La palabra «incapacidad» es, sin embargo, una expresión sumamente equívoca, en la medida en que sugiere la representación de un mero no poder en el sentido de que no tenga lugar un comportamiento, cuando a lo que se alude es precisamente a un tener-que, a un necesario comportarse de tal y cual manera. La razón de que Nietzsche hable, sin embargo, de una incapacidad, se explica por la intención de conseguir la contraposición más extrema al concepto tradicional de verdad, para que de este modo su interpretación del conocer y del tener-por-verdadero sea tan llamativa que se vuelva casi un escándalo. Lo que Nietzsche contrapone con los términos «incapacidad» y «verdad» es lo mismo a lo que alude en el n. 516. Allí dice: el principio de no contradicción no es un axioma que valga por razón de que se ajuste a la medida de lo real. El axioma no es una *adaequatio intellectus et rei*, no es una verdad en sentido tradicional, es la posición de un patrón de medida. El peso de la contraposición radica en destacar el carácter de posición, invención y orden, a diferencia de la copia que reproduce algo que está allí delante. La extremada expresión «incapacidad» quiere decir, precisamente: la falta de contradicción y su acatamiento no provienen de la representación de la ausencia de cosas que se contradigan, sino de una necesaria capacidad de ordenar y del tener-que puesto en ella.

Aquí, y en otros muchos pasajes similares, podría formularse una pregunta cercana a la irritación: ¿por qué emplea Nietzsche las palabras de un modo tan poco comprensible? La respuesta es clara: porque no escribe un manual escolar como «propedéutica» de una «filosofía» ya acabada sino que habla de modo inmediato desde lo que se trata propiamente de saber. En el campo visual de su razonamiento, la proposición comentada es lo más unívoca y concisa posible. Evidentemente, una decisión queda aún abierta: la de si un pensador debe hablar de modo que cualquiera lo comprenda sin más, o si lo

pensado de modo pensante reclama ser dicho de manera tal que quienes quieran repensarlo tengan que emprender antes un largo camino en el que aquel cualquiera quedará necesariamente atrás y sólo algunos llegarán a la cercanía de la meta.

En ello está implícita aún otra pregunta, a saber, qué es más esencial e históricamente más decisivo: que el mayor número posible, o incluso todos, se contenten con la mayor superficialidad posible del pensar, o que algunos individuos encuentren el camino. De la decisión de estas preguntas depende cualquier toma de posición respecto de la falta de claridad, quizás escandalosa, que contiene el párrafo final del fragmento n. 515 e incluso la totalidad del mismo, en la medida en que ofrece la prueba más palpable del «biologismo» de Nietzsche que, si bien no constituye su posición fundamental, le pertenece sin embargo como una ambigüedad necesaria.

4) La conducción al carácter imperativo e inventivo del conocer nos ha permitido ver una necesidad propia que reina en la esencia del conocimiento y que es la única que fundamenta por qué y de qué modo la verdad, en cuanto tener-por-verdadero es un *valor* necesario. La necesidad —el tener-que del ordenar e inventar— surge de la libertad. De la esencia de la libertad forma parte el ser-cabe-sí-mismo, es decir que un ente de tipo *libre* pueda darse cuenta de sí mismo, que él mismo pueda admitirse a sí mismo en sus posibilidades. Un ente de este tipo está fuera de la región que habitualmente llamamos biológica, la vegetal-animal. A la libertad le pertenece aquello que, de acuerdo con una determinada dirección interpretativa del pensamiento moderno, se vuelve visible como «sujeto». Nietzsche habla incluso (515, párrafo final) de la «constricción subjetiva» de evitar la contradicción; es decir, de aquella que se da en el caso esencial y constante del sujeto hombre, en el caso en el que el sujeto representa objetos, es decir piensa entes.

«Constricción subjetiva» significa la constricción conforme a la esencia de la subjetividad, es decir, de la libertad. Pero sin embargo, Nietzsche dice: «La constricción subjetiva»... «es una constricción biológica»; al inferir de acuerdo con la regla del principio de no contradicción lo llama un «instinto»; y en el párrafo previo dice que la razón, la facultad de pensar es «una mera idiosincrasia de determinadas especies animales». No obstante, también dice con claridad: este principio de no contradicción, cuya necesidad y validez están en cuestión en cuanto a su esencia, es un «imperativo», es decir,

pertenece al ámbito de la libertad, ámbito que para la libertad no se encuentra ya listo en alguna parte sino que es fundado por ella misma. La esencia de la constricción a la que se alude en el principio de no contradicción no se determina jamás desde la región biológica.

Ahora bien, si a pesar de todo Nietzsche dice: esta constricción es una constricción «biológica», quizás no sea violento y forzado que planteemos la *pregunta* de si el término «biológico» no quiere decir algo diferente de lo viviente representado en el modo de lo animal y lo vegetal. Si continuamente nos encontramos con que Nietzsche, tomando distancia respecto del concepto de verdad tradicional, pone de relieve que el tener-por-verdadero, el ejercicio de la vida, tiene un carácter inventivo-ordenante, ¿no habría que escuchar en la palabra «biológico» algo diferente, precisamente aquello que muestra los rasgos esenciales del inventar y el ordenar? ¿No habría que determinar en primer lugar la esencia de la tantas veces nombrada vida a partir de esos rasgos esenciales, en lugar de tener ya preparado un concepto indeterminado y confuso de «vida» para, por su intermedio, explicar todo, y por lo tanto nada?

Ciertamente, Nietzsche refiere todo a la «vida», a lo «biológico»; ¿pero piensa la vida misma, lo biológico, también de modo «biológico», y por lo tanto de manera tal que explique la esencia de la vida a partir de fenómenos vegetales y animales? *Nietzsche piensa lo «biológico», la esencia de lo viviente, en dirección de lo que tiene el carácter de orden e invención, de perspectiva y horizonte, es decir: de la libertad. No* piensa en absoluto lo biológico, es decir la esencia de lo viviente, de manera biológica. Nietzsche está tan poco cerca del peligro de biologismo que, más bien al contrario, tiende a interpretar lo biológico en sentido propio y estricto —lo vegetal y lo animal— de modo *no biológico,* es decir, en principio, de modo *humano,* desde las determinaciones de perspectiva, horizonte, orden e invención, en general desde el representar del ente. Pero esta decisión sobre el biologismo de Nietzsche necesitaría una aclaración y una fundamentación más amplias.

Dejaremos que la pregunta de si se trata o no de un biologismo se responda por sí misma siguiendo el preciso hilo conductor de la sola pregunta por la esencia del conocimiento y de la verdad como figura de la voluntad de poder.

La verdad y la diferencia entre «mundo verdadero y mundo aparente»

Hasta aquí se ha aclarado lo siguiente: verdad es tener-por-verdadero; pero esto último es, en esencia, un poner la mira en y un prever, de modo perspectivista-horizontal, la igualdad y la mismidad como fundamento de la consistencia. En cuanto volver consistente en un horizonte dentro de la perspectiva dirigida a la consistencia, el conocimiento contribuye a constituir la esencia de la vida humana, en la medida en que ésta se comporta respecto del ente. Puesto que contribuye a constituir la consistencia esencial de la vida humana, el conocimiento es una condición interna de esta vida. A la verdad en cuanto tener-por-verdadero, es decir, en cuanto tomar-por-ente, la concibe Nietzsche como un *valor necesario, pero no como el valor supremo.*

De este modo, de la interpretación que hace Nietzsche de la esencia de la verdad resulta, por cierto, una disminución de su rango, lo que puede evidentemente resultar sorprendente si se mira el anterior predominio metafísico de lo verdadero como lo que es y vale en sí y eternamente. Sin embargo, el proyecto metafísico de Nietzsche está ante nosotros con claridad y de modo no forzado: la verdad, en cuanto volver consistente, forma parte de la vida. La vida misma, integrada en el caos, le pertenece propiamente a éste, en cuanto sobrepujante devenir, en el modo del arte. Aquello de lo que no es capaz la verdad, lo lleva a cabo el *arte:* la transfiguración de lo viviente hacia posibilidades más altas y, por su intermedio, la realización y el ejercicio de la vida en medio de lo propiamente real, del caos.

Cuando Nietzsche *aquí*, es decir en el ámbito del pensar metafísico, habla del *arte,* se refiere *no sólo* al arte en el sentido de los géneros artísticos conocidos. Arte es el nombre que se aplica a toda forma de transportar la vida, de modo concluyente y transfigurante, hacia posibilidades más altas; en ese sentido, también la filosofía es «arte». Si se dice, pues, que para Nietzsche el arte es el valor supremo, este enunciado sólo tiene sentido y es justo si se comprende al arte de modo metafísico, si con él al mismo tiempo queda abierto qué vías de transfiguración obtendrán preeminencia en cada caso.

Durante cierto tiempo, Nietzsche tendió a considerar que su posición metafísica fundamental estaba decidida y asegurada con la contraposición jerárquica de verdad y arte. La verdad fija el caos y,

gracias a esa fijación de lo que deviene, se mantiene en el mundo aparente; el arte, en cuanto transfiguración, abre posibilidades, libera lo que deviene en su devenir, y se mueve así en el mundo «verdadero». De ese modo queda realizada la inversión del platonismo. Bajo el supuesto de la interpretación nietzscheana del platonismo en el sentido de distinción del «mundo verdadero y el mundo aparente», puede decirse: el mundo verdadero es lo que deviene, el mundo aparente es lo fijo y consistente. El mundo verdadero y el mundo aparente han intercambiado sus lugares, sus rangos y su carácter. La inversión sólo es realizable sobre la base de esta distinción.

Si Nietzsche no hubiera sido un pensador, si no se hubiera mantenido firme en el centro oculto del ente como un guardia solitario interrogando abiertamente con la mirada, si como un «eterno veraneante» se hubiera dedicado simplemente a recortar y componer de cien libros distintos una imagen y una construcción del mundo destinada a sus cultos e incultos contemporáneos, para quedarse él, a su vez, muy tranquilo con ella, o dentro de ella, y resolver «contradicciones», entonces sí hubiera tenido que cerrar los ojos ante los abismos a cuyos bordes lo llevaba el expuesto proyecto de mundo. Pero Nietzsche no cerró los ojos, se dirigió directamente hacia lo que tenía que ver y recorrió hasta el extremo, en los dos últimos años de su pensar, ese camino que él mismo había abierto y que entonces se había vuelto inevitable.

Desconocemos prácticamente los últimos pasos de su pensar y presentimos menos aún el alcance que tienen, confundidos sobre todo por la opinión, convertida ya en un dogma, de que Nietzsche no habría tenido ya ningún «desarrollo» después del *Zaratustra* sino que «sólo» habría tratado de elaborar lo previamente alcanzado. Ahora bien, hablar aquí de «desarrollo» es simplemente inadecuado, pero si se piensa en esos términos hay que decir que el *último* «desarrollo» de Nietzsche, aún desconocido para nosotros, deja atrás todo los vuelcos que había soportado en el camino de su pensar.

Con lo dicho se revela que *entonces* la exposición que hemos hecho hasta ahora de la concepción nietzscheana de la esencia de la verdad tampoco podía brindar el resultado definitivo; que aún tenemos que dar el paso decisivo en su curso de pensamientos, si bien es cierto que sólo podremos darlo si sabemos lo anterior; en efecto, el paso extremo que da Nietzsche para determinar la esencia de la verdad no aparece de improviso. Pero tampoco se da «de suyo», como

podría pensarse con posterioridad, sino que surge de la falta de miramientos del pensar que vuelve siempre a comenzar de nuevo. En efecto, el pensar pensante tiene su *propia* continuidad. Consiste en la sucesión de inicios cada vez más iniciales, un modo de pensar que le es tan lejano al pensar científico que ni siquiera se puede decir que le sea simplemente opuesto. Ahora bien, si el curso de pensamientos hacia la voluntad de poder despliega el pensamiento único de Nietzsche, el conocimiento y la verdad tendrán que mostrarse desembozadamente como una forma de la voluntad de poder sólo allí donde ellas mismas sean pensadas en su esencia extrema.

Intencionadamente se ha hecho referencia ya en varias ocasiones a una peculiar ambigüedad en el concepto nietzscheano de verdad, ambigüedad que Nietzsche nunca quiere enmascarar, pero a la que tampoco domina de inmediato con su interno carácter abismal. Ha resultado que lo verdadero correspondiente a esa verdad no es lo verdadero; pues lo verdadero correspondiente a esa verdad significa lo consistente re-presentado, lo que es fijado como ente. Esto fijo se revela, en la perspectiva conductora dirigida al caos, como una consolidación de lo que deviene; la consolidación se convierte en un renegar de lo que fluye, de lo que se sobrepuja; la consolidación es un apartarse de lo propiamente real. Lo verdadero, en cuanto aquello que, siendo fijado, consolida, se excluye, por ese renegar del caos, de la conformidad con lo propiamente real. En referencia al caos, lo verdadero de esta verdad no le es adecuado, o sea no es verdadero, es un error. Nietzsche lo expresa unívocamente en la proposición ya citada: «*La verdad es la especie de error* sin la cual una determinada especie de seres vivientes no podría vivir» *(La voluntad de poder,* 493; 1885). Esta proposición debería estar suficientemente aclarada y demostrada con lo discutido hasta el momento.

¿Pero qué hay allí de ambiguo? A lo sumo podríamos decir: la determinación unívoca de la verdad como una especie de error va en contra del pensar cotidiano corriente, que discurre siempre por una sola vía; es, dicho en griego, un παράδοξον. La siempre repetida interpretación de la verdad como error, como ilusión, como mentira, como apariencia, resulta más que unívoca. Sólo puede hablarse de ambigüedad cuando una y la misma cosa se piensa con un significado doble y diferente. Una ambigüedad esencial —que no se basa por lo tanto en una mera negligencia del pensar y el decir— existe sólo cuando es inevitable el doble significado de lo mismo.

Pero aquí está claro que: la verdad es una «especie de error». Y error quiere decir: pasar por alto la verdad, no acertar con la verdad. Ciertamente, y por ello el error deja de lado a la verdad.

¡Si la verdad no acometiera constantemente y de modo cada vez más imperioso en el error mismo, e incluso en él de manera más esencial que en lo verdadero! El error sigue estando referido a lo verdadero y a la verdad; ¿cómo podría ser el error un desacierto, como podría no acertar con la verdad, dejar*la* de lado y pasar*la* por alto, si ella simplemente no estuviera? Todo error vive en primer lugar —es decir en su *esencia*— de la verdad. Por lo tanto, cuando Nietzsche dice de modo inequívoco: la verdad es una especie de error, en ese concepto «error» tiene que pensar implícitamente: no acertar con la verdad, apartarse de ella.

La verdad que se concibe como error fue determinada como lo que ha sido fijado, como lo consistente. No obstante, el error así entendido piensa necesariamente la verdad en el sentido de una conformidad con lo real, es decir con el caos que deviene. La verdad como error es un no acertar con la verdad. La *verdad* es no acertar con la *verdad*. En la inequívoca determinación de la esencia de la verdad como error se piensa necesariamente la verdad dos veces, y en cada caso de modo diferente, es decir se la piensa de manera ambigua: por un lado como fijación de lo consistente y por otro como conformidad con lo real. Sólo sobre la base de esta esencia de la verdad corno conformidad puede ser un error la verdad como consistencia. Esta esencia de la verdad que está puesta a la base del concepto de error es lo que en el pensamiento metafísico se determinó desde antiguo como adecuación a y conformidad con lo real, como ὁμοιωσις. La conformidad no tiene que interpretarse necesariamente en el sentido de una concordancia que copia y reproduce. Cuando Nietzsche rechaza, y con razón, el concepto de verdad en el sentido de una adecuación reproductiva, no necesita por ello repudiar también la verdad en el sentido de conformidad con lo real. Y efectivamente, no repudia de ningún modo esta determinación tradicional, que pareciera ser la más natural, de la esencia de la verdad. Ésta sigue siendo, por el contrario, el criterio para poner la esencia de la verdad como fijación en oposición al arte que, en cuanto transfiguración, es una conformidad con lo que deviene y sus posibilidades y, precisamente *en base* a esa conformidad con lo que deviene, constituye un valor *superior*. Pero Nietzsche, a propósito de lo que el arte forma en sus creaciones, no habla de «verdad» sino de

apariencia. Sabe que la obra de arte, en cuanto posee una forma, también tiene *que fijar* y que de ese modo se convierte asimismo en apariencia, aunque en una «apariencia» en la que aparecen y comparecen, es decir resplandecen, las posibilidades superiores de la vida. De este modo, también el concepto de apariencia se vuelve ambiguo.

Nos encontramos ahora en una doble ambigüedad que se entrecruza: verdad como fijación del ente (la verdad errónea) y verdad como conformidad con lo que deviene. Pero esta conformidad con lo que deviene, alcanzada en el arte, es una apariencia, apariencia en cuanto aparencialidad (la obra que se ha vuelto fija no es lo deviniente mismo) y apariencia en cuanto comparecer de nuevas posibilidades en aquella apariencia. Así como la verdad como error precisa de la verdad como conformidad, así también la apariencia como comparecer precisa de la apariencia en el sentido de la aparencialidad. Todo esto se presenta muy intrincado, por no decir embrollado, y sin embargo sus relaciones son sencillas, en el supuesto de que *realmente* pensemos, o sea de que recorramos con nuestra mirada la *totalidad de la estructura* de la *esencia* de la verdad y de la apariencia y de sus relaciones recíprocas.

Pero si en la verdad concebida como error se supone al mismo tiempo la verdad en el sentido de la conformidad, y si esta verdad se muestra también como apariencia y como aparencialidad, ¿no se vuelve todo finalmente error y apariencia? Todas las verdades y especies de verdades sólo son diferentes especies y grados de «errores» (cfr. n. 535). Entonces, efectivamente, no hay verdades ni hay verdad. Todo es sólo apariencia, un parecer de especie y grado diferente.

Hasta este extremo es necesario llegar. Este extremo no es la nada —como quisiera entenderlo un pensamiento de corto aliento— y el «nihilismo» que aquí se anuncia no es una fantasmagoría producida por pensamientos embrollados sino la adopción de una posición extrema en la que la «verdad» comprendida metafísicamente alcanza su última esencia posible. Con qué claridad ve Nietzsche este camino hacia una posición fundamental extrema, de qué modo inmediatamente histórico evalúa el alcance de esta acción pensante, en qué dirección busca la mutación de esencia de la verdad metafísica, todo esto lo muestra un fragmento que ha sido recogido en el libro *La voluntad de poder* (n. 749; primavera-otoño de 1887, reelaborado en primavera-otoño de 1888). No obstante, sólo lo comprenderemos —y aún entonces sólo de modo aproximado— si recorremos efectivamente hasta

su extremo el curso de pensamientos nietzscheanos que lleva a la esencia de la verdad; en efecto, *aún* no estamos allí, aunque pueda parecer que ya todo se disuelve y aniquila y que por lo tanto ya no es posible nada más extremo en la interpretación de la verdad.

La verdad en cuanto tener-por-verdadero es error, aunque un error *necesario.* La verdad en cuanto conformidad con el devenir, el arte, es apariencia, pero una apariencia *transfiguradora.* No hay un «mundo verdadero» en el sentido de algo que permanezca igual, de algo eternamente válido. El pensamiento de un mundo verdadero como lo que en primer lugar, respecto de todo y por sí mismo, da la medida es un pensamiento que desemboca en la nada. El pensamiento de un mundo verdadero así pensado tiene que ser abolido; entonces sólo queda como resto el mundo *aparente,* el mundo como una apariencia en parte necesaria y en parte transfiguradora: verdad y arte como formas fundamentales en las que hace aparición el aparecer del mundo aparente. ¿Qué sucede con este mundo de la apariencialidad? ¿Después de que ha tenido que abolirse el mundo verdadero, puede decirse aún que nos queda como resto el mundo *aparente*? ¿Cómo puede quedar un resto si fuera de él no hay otra cosa? ¿El llamado resto no es *entonces* todo, la totalidad? ¿No es entonces el mundo aparente por sí solo el *único* mundo? ¿A qué debemos atenernos respecto de él, y cómo debemos mantenernos en él?

Nuestra pregunta es: ¿Qué sucede con el «mundo aparente» que aún queda después de la abolición del «mundo verdadero»? ¿Qué quiere decir aquí «apariencialidad»?

La elucidación de la esencia de la vida desde el aseguramiento de la existencia consistente que le es propio condujo a señalar el carácter perspectivista fundamental de la vida. Lo viviente está y se sostiene en cada caso en la trayectoria de una mirada dirigida a un círculo de posibilidades que están fijadas de uno u otro modo, ya sea como algo verdadero del conocimiento, ya sea como «obra» del arte. En cada caso, esa delimitación, el trazado de un horizonte, es: la instauración de una apariencia. Lo conformado tiene el aspecto de lo real, pero en cuanto *conformado* y fijo precisamente ya no es más caos sino un embate que ha *sido fijado.* La apariencia se erige en el espacio de la perspectiva del caso, en la cual impera un determinado punto de vista respecto del cual el horizonte es «relativo». De acuerdo con ello, dice Nietzsche en el n. 567 (1888):

> «¡Lo *perspectivo* es, por lo tanto, lo que da el carácter de "apariencia"! ¡Como si quedara aún un mundo una vez que se quita lo perspectivo! Con ello se habría quitado la *relatividad*!»

Pero nosotros preguntamos: ¿qué importancia tendría que se quitara la *relatividad?* ¿No se ganaría así lo absoluto? ¡Como si con la desaparición de lo relativo hubiera de presentarse ya el tan deseado absoluto! ¿Pero por qué Nietzsche se interesa tan decididamente por la salvación de la *relatividad?* ¿Qué quiere decir con relatividad? Simplemente que la perspectiva proviene de la vida que crea un mirar que atraviesa y que, siempre desde un punto de vista, mira abriendo anticipadamente. «Relatividad» vale aquí como título para señalar que el círculo que envuelve a la perspectiva a modo de horizonte, el *«mundo»*, no es más que una creación de la *«acción»* de la vida misma. Del ejercicio de la vida que lleva a cabo el viviente surge el mundo, y éste sólo *es aquello que* y *tal como* surge ¿Qué resulta de esto? El carácter aparente del mundo no puede seguir siendo comprendido como apariencia. Algunos párrafos más adelante, Nietzsche dice:

> «No queda ya ni una sombra de *derecho* de hablar aquí de *apariencia...»*

¿Por qué? Porque la apertura de la perspectiva y el trazado de horizonte no ocurren por la vía de una adecuación a un mundo en sí consistente, y en general consistente, es decir «verdadero». ¿Si no tiene lugar ya ninguna medida ni ninguna estimación respecto de algo verdadero, cómo el mundo que surge de la «acción» de la vida podría seguir siendo tildado de «apariencia» y comprendido como tal? Con la comprensión de esta imposibilidad está dado el paso decisivo ante el que Nietzsche ha vacilado tanto tiempo, el paso hacia el saber que, con toda sencillez, tiene que expresar *así* lo que sabe: con la abolición del «mundo verdadero» también ha quedado abolido el «mundo aparente». ¿Pero qué es lo que queda si con el mundo verdadero cae también el aparente y, en general, esa distinción? La frase final de la nota n. 567, del último año de creación, responde:

> «La contraposición del mundo aparente y el mundo verdadero se reduce a la contraposición "mundo" y "nada".»

Verdad y apariencia están en la misma situación; verdad y mentira quedan eliminadas del mismo modo. En un primer momento da la impresión de que la verdad y la apariencia se hubieran disuelto en la nada y que la disolución quisiera decir aniquilación y la aniquilación el final y el final la nada y la nada el más extremo enajenamiento del ser.

Si pensamos de este modo, nos apresuramos demasiado y olvidamos que la verdad como error es un *valor necesario* y que la apariencia en el sentido de la transfiguración artística es, respecto de la verdad, el *valor superior*. En la medida en que necesidad quiere decir aquí: perteneciente a la consistencia y al ejercicio esencial de la vida, y si tal pertenencia constituye el contenido del concepto de «*valor*», entonces un valor representará una necesidad tanto más profunda cuanto *más elevado* sea su rango.

La transformación extrema de la verdad concebida metafísicamente

Verdad y apariencia, conocimiento y arte, no pueden, por lo tanto, haber desaparecido con la abolición del «mundo verdadero y el mundo aparente» y su contraposición. La esencia de la verdad, en cambio, tiene que haberse transformado. ¿Pero en qué sentido y en qué dirección? Evidentemente en aquella que se determina desde *aquel* proyecto conductor de la vida, y con ella del ser y de la realidad en general, que está ya a la base de la eliminación del mundo verdadero y el mundo aparente y de su contraposición. Es de presumir que este proyecto irá tanto mas hasta el extremo del pensar metafísico desde el momento en que la interpretación enraizada en él y la aparente disolución de la verdad toman precisamente este camino. En el ámbito de lo extremo sólo existe la única pregunta de cómo se lo soportará; de si se lo comprenderá de acuerdo con su esencia oculta como final y se lo salvará pasando a algo que le corresponda, es decir, a otro inicio. Pero mucho antes de ello tenemos que llegar a saber adonde llega el propio Nietzsche en su marcha hacia el extremo.

En este extremo, en el que desaparece la diferencia entre un mundo verdadero y un mundo aparente, ¿qué sucede con el *fundamento* de esa diferencia y con su desaparecer? ¿Qué sucede ahora

con la esencia de la verdad? Con esta pregunta alcanzamos el lugar en el que tiene que citarse el ya aludido fragmento en el que Nietzsche deja vislumbrar la dirección de la última transformación metafísica de la verdad fundada metafísicamente como ὁμοίωσις.

El referido fragmento se encuentra con el número 749 en el capítulo tercero del tercer libro de *La voluntad de poder*. Este capítulo fue titulado por los editores: «La voluntad de poder como sociedad y como individuo». La primera sección, en la que se integró este fragmento, lleva el encabezamiento «Sociedad y Estado». El fragmento dice así:

> «Los príncipes europeos tendrían que meditar realmente acerca de si pueden prescindir de nuestro apoyo. Nosotros, inmoralistas, somos hoy el único poder que no necesita aliados para llegar a la victoria: por eso somos, con mucho, los más fuertes entre los fuertes. Ni siquiera necesitamos la mentira: ¿qué otro poder podría prescindir de ella? Una fuerte seducción lucha por nosotros, quizás la más fuerte que haya: la seducción de la verdad... ¿de la "verdad"? ¿Quién me ha puesto esta palabra en la boca? Pero ya la vuelvo a sacar, desdeño la orgullosa palabra: no, tampoco la necesitamos a ella, llegaríamos al poder y a la victoria también sin la verdad. El encanto que lucha por nosotros, el ojo de Venus que cautiva y enceguece hasta a nuestros enemigos, es la *magia del extremo*, la seducción que ejerce todo extremo: nosotros, inmoralistas, somos *los extremos...*»

Nietzsche habla aquí del poder supremo y único de los más poderosos. Éstos ya no necesitan aliados, ni siquiera aquellos de los que por lo común y en general tiene necesidad todo poder. Todo poder, en la medida en que es la instauración de la violencia en la apariencia del derecho, precisa de la mentira, de la simulación, del encubrimiento de sus propósitos con la proclama de fines aparentemente perseguidos para la felicidad de los sometidos. Los más poderosos a los que se refiere Nietzsche no necesitan de estos aliados, en su favor lucha la «verdad» misma, la verdad como seducción, e incluso la verdad ya no necesita ser llamada así, pues con la superación de la distinción metafísica la verdad ha quedado eliminada en el extremo de la ὁμοίωσις. En favor de los más poderosos lucha «el encanto» del extremo. Por medio del encantamiento, el encanto eleva a otro

mundo y hace que en él los encantados lleguen a sí mismos de modo diferente. El encantamiento no es aturdimiento. El encantamiento acontece aquí gracias a la producción de lo extremo, que fuerza al encantamiento tanto a los que se deciden por lo verdadero corno a los que se satisfacen con lo aparente.

La doble ambigüedad de verdad y apariencia fuerza a lo que no es ni lo uno ni lo otro, a lo que no es ni verdad ni apariencia y que sin embargo hace posible a ambas en su ambigua relación recíproca, sin poder jamas ser explicado *a partir* de ellas. Los más poderosos, los que osan producir lo extremo, se llaman a sí mismos «los extremos» o también los «inmoralistas». La recta comprensión de este nombre nos ayudará a hacernos un concepto más claro de estos extremos y de lo que lleva al triunfo a lo extremo que hay en ellos por la fuerza de su encanto.

«Inmoralista»: esta palabra nombra un concepto metafísico. «Moral» no quiere decir aquí ni «moralidad» ni «doctrina de las costumbres». «Moral» tiene para Nietzsche el significado amplio y esencial de posición de lo ideal, en el sentido de que lo ideal, en cuanto es lo suprasensible fundado en las ideas, constituye la medida de lo sensible, mientras que lo sensible es considerado como lo inferior y carente de valor y, por lo tanto, como lo que tiene que ser combatido y erradicado. En la medida en que toda metafísica se funda en la distinción del mundo suprasensible como mundo verdadero y el mundo sensible como mundo aparente, todo metafísica es «moral». El inmoralista se opone a la distinción «moral» que funda toda metafísica, niega la distinción de un mundo verdadero y un mundo aparente y el orden jerárquico puesto en ella. *«Nosotros, inmoralistas» quiere decir: nosotros que estamos fuera de la distinción que sostiene a la metafísica.* En ese sentido hay que tomar también el título de la obra que publicó Nietzsche en sus últimos años: *Más allá del bien y del mal*.

No admitir ya la distinción de un mundo verdadero y un mundo aparente, ser inmoralista, significa ir hacia ese extremo en el que no está permitido ya recoger de un mundo en sí verdadero los fines y los criterios *para* un mundo aún no verdadero e imperfecto. Nietzsche dice que los «príncipes europeos» (los que conforman y dirigen la historia y el destino de los pueblos) deberían reflexionar acerca de si aún pueden prescindir del apoyo de los inmoralistas. Esto quiere decir: deberían tener claro si las metas que proponen o admiten como válidas para sus naciones son aún verdaderas metas, si las hipócritas apelaciones a la moral, a los valores culturales, a la civilización

y el progreso, no tienen como fondo una metafísica hace tiempo derrumbada. Los «príncipes» deberían reflexionar sobre si éstas son aún metas fundamentables o una simple fachada, despojos ya no pensados a fondo de un mundo metafísico en ruinas; deberían reflexionar sobre si se pueden crear metas a partir de «este mundo» y para él, sobre si aún está vivo un saber que pueda saber acerca de la esencia de las metas y de su fundación.

Al nombrar a los «príncipes europeos» Nietzsche piensa en el sentido de lo que para él significa «la gran política»: la determinación del lugar del hombre en el mundo y de su esencia. «Gran política» es aquí sólo otro nombre para la metafísica más propia de Nietzsche. ¿Pero qué es entonces la meditación de los inmoralistas?

En tal meditación se produce la decisión sobre la distinción entre un «mundo verdadero» y un «mundo aparente», decisión que fundamenta a la metafísica misma. La decisión se convierte en abolición de ambos mundos y de su distinción. Esta abolición no exige más que: pensar hasta el extremo la determinación de la esencia de la verdad que ha reinado hasta ahora, tomar en serio las consecuencias esenciales ante las que coloca el pensar extremo.

En la nota n. 749 tenemos ante nosotros este pensar extremo, aunque encubierto por un misterioso modo de decir que señala que el pensador sabe algo *aún más esencial* sobre el concepto extremo de verdad. La nota sólo se vuelve accesible a un repensar prolongado y recurrente; no obstante, ya a un primer meditar se le muestra que en ella se trata de la esencia de la verdad y de la decisión extrema sobre ella.

Los editores del libro *La voluntad de poder* han pensado de modo muy extrínseco, o bien no han pensado en absoluto, cuando, extraviados evidentemente por las primeras palabras del fragmento: «Los príncipes europeos...», sólo se les ocurrió relacionarlo de inmediato con el «estado» y la «sociedad» y colocaron el fragmento en el sitio completamente equivocado en el que ahora se encuentra. A causa de esta equivocación aparentemente inofensiva, el contenido y el peso del fragmento quedan ocultos; no logra salir a la luz la pregunta totalmente decisiva que encierra en sí, la pregunta: *¿qué sucede cuando ha caído la distinción entre un mundo verdadero y un mundo aparente?, ¿qué ocurre con la esencia metafísica de la verdad?*

Nietzsche ha respondido en la obra *El ocaso de los ídolos,* escrita e impresa en pocos días antes del 3 de septiembre de 1888, pero publicada sólo en 1889, después de su colapso. En esa obra se encuentra

una sección que lleva el título: «Cómo el mundo verdadero se convirtió finalmente en fábula. Historia de un error». En seis breves párrafos se relata esta historia (cfr. pág. 240). El último párrafo dice:

> «6) Al mundo verdadero lo hemos abolido: ¿qué mundo queda?, ¿el aparente, quizá?... ¡Pues no!, *¡con el mundo verdadero también hemos abolido el aparente!*
>
> (Mediodía; instante de la sombra más corta; fin del error más largo; punto más elevado de la humanidad; INCIPIT *ZARATUSTRA*).» (VIH, 82/83)

Aquí nuevamente, lo decisivo, es decir la indicación positiva de lo que ahora, *después* de la caída de la distinción metafísica fundamental, *es*, está entre paréntesis.

La respuesta a nuestra pregunta acerca de qué ha ocurrido con la esencia de la verdad después de la abolición del mundo verdadero y el mundo aparente, reza: *«Indpit Zaratustra»*. Pero para nosotros, esta respuesta es de momento sólo un conglomerado de preguntas. Sólo ahora, con la abolición de la distinción que sustenta a la metafísica occidental, comienza Zaratustra. ¿Quien es «Zaratustra»? Es el pensador cuya figura Nietzsche ha creado por anticipado y tenido que crear porque es el extremo, el extremo dentro de la historia de la metafísica. El *«incipit Zaratustra»* dice que con el pensar de este pensador se vuelve necesaria y dominante aquella esencia de la verdad que Zaratustra ya ha expresado, «sobre» la cual, en la medida en que ese pensar comienza, ya no está permitido hablar, porque, como consecuencia de esa esencia de la verdad, tiene que *actuarse de modo pensante* con el *«indpit»;* pues el *«incipit Zaratustra»* tiene también otro nombre: *«indpit tragoedia»* (*La gaya ciencia*, n. 342).

Otra vez una expresión oscura, impenetrable mientras no sepamos que Nietzsche piensa en el sentido de la tragedia griega, mientras no comprendamos y evaluemos *que* y *por qué* ésta siempre *comienza* con el *«ocaso»* del héroe. Con la abolición de aquella distinción entre el mundo verdadero y el mundo aparente comienza el ocaso de la metafísica. Pero el «ocaso» no es un cesar y perecer, sino que es el fin en cuanto acabamiento extremo de la esencia. Sólo una esencia suprema puede tener un «ocaso».

Preguntamos nuevamente: ¿Qué ocurre ahora, en el *ocaso,* con la esencia metafísica de la verdad? ¿Qué dice sobre la verdad aquel que

entra en el ocaso, aquel a quien Nietzsche denomina Zaratustra? ¿*Qué pensamiento* piensa Nietzsche acerca de la esencia de la verdad en los años de la creación de *Así habló Zaratustra*? Nietzsche piensa al extremo la esencia de la verdad en los términos de lo que llama «justicia».

La verdad como justicia

El pensamiento de la justicia domina desde temprano el pensar de Nietzsche. Historiográficamente puede mostrarse que se le ilumina en una meditación sobre la metafísica preplatónica, en especial la de Heráclito. Pero el *hecho* de que precisamente este pensamiento griego de la justicia, de la δίκη, se encendiera en él y siguiera ardiendo de modo cada vez más oculto y silencioso a lo largo de todo su pensar, inflamándolo continuamente, no tiene su razón en esas ocupaciones «historiográficas» con la filosofía preplatónica sino en la destinación histórica a la que se somete el último metafísico de occidente. Por ello Nietzsche ha *creado* en la figura de Zaratustra el ideal de ese pensar que era para él mismo inalcanzable. Por eso también, en la época del Zaratustra el pensamiento de la justicia se expresa, aunque rara vez, de la manera más decidida. Los pocos pensamientos capitales sobre la «justicia» no fueron publicados. Se encuentran en breves notas redactadas en la época del *Zaratustra*. Después, en los últimos años, Nietzsche calla completamente sobre lo que llama justicia. Sobre todo, en ninguna parte se encuentra el menor intento de establecer, de modo explícito y partiendo de los fundamentos primeros de su pensar, una conexión estructurada entre el pensamiento de la justicia y los comentarios acerca de la esencia de la verdad. Además, falta toda indicación de que, y por qué, la abolición de la distinción metafísica de un mundo verdadero y un mundo aparente obliga a volver a la antigua determinación metafísica de la esencia de la verdad como ὁμοίωσις y, al mismo tiempo, a interpretarla sin embargo como «justicia».

No obstante, si se piensa de una manera suficientemente decidida el concepto nietzscheano de verdad, estas conexiones y su necesidad pueden hacerse visibles. Más aún, deben hacerse visibles; pues sólo con una clara visión de ellas la esencia de la verdad y del cono-

cimiento se descubre como una figura de la voluntad de poder, y ésta misma como carácter fundamental del ente en su totalidad. El presupuesto y el hilo conductor de nuestro proceder seguirá siendo, sin embargo, la meditación histórica que, partiendo del preguntar la pregunta fundamental de la filosofía, concibe el inicio y el fin de la metafísica occidental en su enfrentada unidad histórica, es decir que, partiendo de una meditación más originaria, no piensa ya de modo metafísico, sino que pregunta y transforma la pregunta conductora de la metafísica «¿qué es el ente?» desde la pregunta fundamental (ya no metafísica) por la verdad del ser. El siguiente curso de pensamientos queda así ya articulado.

En primer lugar trataremos de pensar hasta el extremo la esencia de la verdad preguntándonos qué será de la verdad después de la eliminación de la distinción de un mundo verdadero y un mundo aparente. A partir de allí se tratará entonces de ver qué, y cómo, en ese extremo se vuelve inevitable el pensamiento de la «justicia». En esto, todo depende de que se comprenda la justicia en el sentido *de Nietzsche* y de que sus pocas expresiones sobre ella se integren en el dominio de la cuestión de la verdad metafísica que hemos venido caraterizando hasta el momento. La comprensión de estos pasos y la posibilidad de rehacerlos dependen del éxito del primero. En esto Nietzsche no nos proporciona ninguna ayuda, ya que no fue capaz de ver el enraizamiento histórico de la cuestión metafísica de la verdad en general y el de sus propias decisiones en particular.

En primer lugar, pensemos hasta su *extremo* la verdad concebida metafísicamente siguiendo dos vías: en un caso, partiendo del concepto de verdad más propio de Nietzsche; en el otro, retrocediendo a la determinación metafísica siempre conductora, implícita y más general de la esencia de la verdad.

La primera vía

Nietzsche comprende la verdad como tener-por-verdadero. Éste es —si se lo piensa más profundamente, retrocediendo al fundamento de su posibilidad— el inventivo pre-suponer un horizonte de entidad, la unidad de las categorías en cuanto esquemas. El inventivo pre-suponer tiene su ejercicio fundamental en lo que expresa el principio de no contradicción: en el fijar lo que en general quiera decir

entidad. Entidad querrá decir: consistencia, en el sentido de tal consolidación. Ese fijar es el originario tener-por-verdadero que da a todo conocimiento la prescripción hacia el ente en cuanto tal. El tener-por-verdadero tiene originariamente el carácter de una orden. ¿De dónde toma su patrón de medida este dar orden? ¿Qué le indica aunque más no sea la dirección? ¿El tener-por-verdadero en cuanto ordenar no se convierte en el juguete de un arbitrio impenetrable y no vinculado a nada?

¿Adonde va a parar la esencia de la verdad si se la retrotrae a un ordenar sin fundamento ni dirección? Después de la abolición de la distinción metafísica queda vedada toda escapatoria hacia una adecuación a algo «verdadero» existente «en sí»; pero también igualmente la estimación de lo fijado en el representar como algo sólo «aparente». ¿El tener-por-verdadero posee aún de algún lado y por sí un carácter concluyente y vinculante? Si aún lo tiene y si puede tenerlo, sólo será *desde sí mismo*. Por ello, el enraizamiento aún más originario del carácter de orden del tener-por-verdadero tiene que contener y proporcionar algo así como la *donación de una medida*, o bien hacerla prescindible sin caer por ello en la pura arbitrariedad de lo que carece totalmente de vínculo. En la medida en que este tener-por-verdadero, a pesar de todo el alejamiento del ámbito de la distinción del mundo verdadero y el mundo aparente, debe mantener en algún sentido la esencia de la verdad hasta entonces aceptada, esta esencia de la verdad debe imponerse también en el acto fundamental del tener-por-verdadero.

La otra vía

La interpretación de la verdad como tener-por-verdadero mostró que el representar [Vorstellen] como poner-*delante* [*Vor*-stellen] es un *poner*-delante [Vor-*stellen*] de lo que embiste y de ese modo el volver consistente del caos. Lo verdadero de este tener-por-verdadero consolida lo que deviene, con lo que precisamente *no* corresponde con el carácter de devenir del caos. Lo verdadero de esta verdad es no correspondencia, no verdad, error, ilusión. Pero la caracterización de lo verdadero como una especie de error se funda en la adecuación de lo *puesto*-delante a lo que ha de fijarse. Incluso cuando lo verdadero propio del tener-por-verdadero es comprendi-

do como lo no verdadero se pone aún como base la esencia más general de la verdad en el sentido de la ὁμοίωσις. Pero si se derrumba el «mundo verdadero» de lo en sí ente, y con él también la distinción respecto de un mundo sólo aparente, ¿no es arrastrada por ese derrumbe también la esencia más general de la verdad en el sentido de la ὁμοίωσις? De ninguna manera, antes bien sólo ahora llega esta esencia de la verdad a una exclusividad sin obstáculos.

En efecto, el conocimiento, en cuanto aseguramiento de la existencia consistente, es necesario, pero el arte, en cuanto valor superior, es aún más necesario. La transfiguración crea las posibilidades para que la vida se supere y supere sus limitaciones respectivas. El conocimiento pone en cada caso los límites para que haya siempre algo que superar y el arte conserve su necesidad superior. El arte y el conocimiento se necesitan recíprocamente en su esencia. *Sólo en su relación recíproca, el arte y el conocimiento proporcionan el total aseguramiento de lo viviente como tal.*

¿Pero qué es ahora, después de todo lo dicho, el aseguramiento de la existencia consistente? Ni sólo fijación del caos en el conocimiento ni sólo transfiguración en el arte, sino las dos cosas a la vez. Pero ambas son en esencia una sola: asimilación y ordenación de la vida humana al caos: ὁμοίωσις. Esta asimilación no es una igualación a lo allí presente que lo imita y lo reproduce, sino: *transfiguración que fija, ordenante-inventiva, perspectivista-horizontal.*

Si la verdad es en esencia una asimilación al caos, y si este asimilar ordena e inventa, surge con mayor fuerza la pregunta: ¿de dónde toman su medida, su directiva [*Richte*] el tener-por-verdadero y el ser verdadero, en cuanto asimilación, de dónde surge algo recto [*Rechte*]? Preguntando de este modo hemos llevado al extremo el tener-por-verdadero como ordenar y la ὁμοίωσις como asimilación al caos. Se vuelve inevitable el pensamiento de que la asimilación misma y sólo ella puede y debe dar la medida y producir lo recto, de que ella decide en esencia sobre la medida y la directiva. En cuanto ὁμοίωσις, la verdad tiene que ser lo que Nietzsche llama «justicia» [*Gerechtigkeit*].

¿Qué quiere decir Nietzsche con la palabra «justicia», que nosotros inmediatamente relacionamos con el derecho y la jurisprudencia, con la moralidad y la virtud? Para Nietzsche, la palabra «justicia» no tiene ni un significado «jurídico» ni un significado «moral», sino que, antes bien, nombra aquello que debe asumir y ejecutar la esen-

cia de la ὁμοίωσις: la asimilación al caos, es decir al ente en su totalidad, y por lo tanto éste mismo. Pensar el ente en su totalidad, más concretamente, pensarlo en su verdad y pensar *la verdad en él,* eso es metafísica. «Justicia» es aquí el nombre *metafísico* para referirse a la *esencia* de la verdad, al modo en el que en el final de la metafísica occidental tiene que pensarse la esencia de la verdad; el mantenimiento de la esencia de la verdad como ὁμοίωσις y la interpretación de ésta como justicia hacen del pensamiento metafísico que lleva a cabo esta interpretación el acabamiento de la metafísica.

El pensamiento nietzscheano de la «justicia», en cuanto comprensión de la verdad llevada al extremo, es la necesidad última de la más interna consecuencia de que la ἀλήθεια haya tenido que permanecer impensada en su esencia y la verdad del ser, incuestionada. El pensamiento de la «justicia» es el acontecimiento [*Geschehnis*] del abandono del ente por parte del ser dentro del pensar del ente mismo.

Captaremos mejor el pensamiento nietzscheano de la justicia y nos veremos menos obstaculizados y confundidos por opiniones preconcebidas si nos atenemos al concepto que expresa la palabra: lo justo *[das Gerechte]* es el conjunto unitario de lo recto *[das Rechte]* —«recto», *rectus* es lo «derecho» *[das «Gerade»]*, lo ajustado a uno *[das Mund-gerechte]*, lo que a uno le va, lo que se le adapta—, la dirección que indica y lo que se asimila a ella. Juzgar [*richten*] es prescribir una dirección [*Richtung*] y ordenarse a ella.

Nietzsche comprende por justicia aquello que hace posible y necesaria la verdad en el sentido de tener-por-verdadero, es decir de la asimilación al caos. Justicia es la esencia de la verdad, entendiendo «esencia» de modo metafísico como fundamento de posibilidad. En todos los casos en que Nietzsche trata de comprender la esencia de la verdad en los últimos años de su pensar, después de la publicación de *Así habló Zaratustra,* la piensa desde el fundamento de su posibilidad: desde la justicia. Tiene de ésta un saber profundo, y sin embargo rara vez habla de ella. Si prescindimos de observaciones ocasionales y por sí mismas apenas comprensibles, hay sólo dos notas casi simultáneas que perfilan —aunque con la mayor precisión— la esencia de la verdad.

La primera de ellas lleva por título *«Los caminos de la libertad»* (XIII, n. 98, págs. 41 s.) y es del año 1884. Por su contexto implícito,

la «justicia» es comprendida como el auténtico camino para ser libre, sin que se diga nada sobre la libertad misma. Sabemos, sin embargo, por la primera parte de *Así habló Zaratustra*, por el capítulo «Del camino de los creadores», *qué* pensaba Nietzsche en esa época (1882/83) acerca de la libertad y *cómo* lo pensaba; citémoslo en la medida en que permite ver la conexión entre libertad y justicia:

> «¿Libre te llamas? Quiero oír tus pensamientos dominantes, y no que te has escapado de un yugo.
>
> ¿Eres de aquellos a los que les está *permitido* escaparse de un yugo? Hay más de uno que se desprendió de su último valor al desprenderse de su servidumbre.
>
> ¿Libre de qué? ¿Qué le importa eso a Zaratustra? Pero que tu ojo me anuncie con claridad: ¿libre *para qué?*
>
> ¿Puedes darte a ti mismo tu mal y tu bien y poner sobre ti tu voluntad como una ley? ¿Puedes ser juez para ti mismo y vengador de tu ley?
>
> Es terrible estar solo con el juez y vengador de la propia ley. Así se ve arrojado un astro al espacio desierto y al gélido aliento de la soledad.
>
> Injusticia y basura le arrojan al solitario: pero hermano mío, ¡si quieres ser un astro, no por eso tienes que dejar de alumbrarlos!»

Ser libre está aquí comprendido como ser libre para..., libre hacia..., como un proyectarse vinculante a una «perspectiva», como un ir-más allá de sí mismo. De acuerdo con el fragmento *Los caminos de la libertad*, el auténtico ser libre es la «justicia»; en efecto, de ella se dice lo siguiente:

> «*Justicia* como modo de pensar constructivo, eliminador, aniquilador, a partir de las estimaciones de valor: *supremo representante de la vida misma.»*

La justicia como «modo de pensar»; y no como «un» modo entre otros. Nietzsche quiere destacar que la justicia —tal como él la entiende— tiene el carácter fundamental del pensar. Pero éste se ha determinado para nosotros de manera más precisa como inventar y ordenar. Es tal cuando no se trata del pensar cotidiano y ejercido directamente, del pensar en el sentido del calcular, que sólo se mue-

ve *dentro* de un horizonte fijo, sin verlo, pero yendo sin embargo de aquí para allá en el interior de sus fronteras. El pensar es inventivo y ordenante cuando se trata de ese pensar en el que se fija de antemano y en general un horizonte cuya existencia proporciona una condición para la vitalidad de lo viviente. De este pensar se trata aquí, cuando Nietzsche comprende la justicia como modo de pensar; en efecto, dice expresamente: la justicia es el modo de pensar «a partir de las estimaciones de valor».

De acuerdo con las múltiples elucidaciones que se han venido haciendo, estimación de valor quiere decir: poner condiciones de la vida. Por «valores» no se entienden aquí circunstancias arbitrarias, algo que se valora una vez de un modo y otra vez de otro según la ocasión y los diferentes puntos de vista. «Valor» es el nombre que designa las condiciones esenciales de lo viviente. «Valor» equivale aquí a esencia en el sentido de posibilitación, de *possibilitas*. Las «estimaciones de valor» no significan, por lo tanto, las valoraciones llevadas a cabo en el dominio del cálculo cotidiano de las cosas y del entenderse entre los hombres, sino aquellas decisiones que se toman en el fondo de lo viviente —aquí del hombre— sobre la esencia del hombre mismo y de todo ente no humano.

Justicia es el pensar a partir de tales estimaciones de valor. Nietzsche habla aquí en términos absolutos, al decir: justicia como modo de pensar a partir de *las* estimaciones de valor; esto suena esencialmente diferente a decir: justicia es «*un*» modo de pensar a partir de estimaciones de valor.

Pero aún así, el pensar «a partir de las estimaciones de valor» podría seguir siendo mal interpretado en el sentido de que se tratara sólo de la consecuencia «a partir» de las estimaciones de valor, cuando no es otra cosa que el ejercicio de la estimación misma. Por ello, este pensar tiene un modo característico que Nietzsche destaca concisa y penetrantemente con tres adjetivos, a los que además nombra sucesivamente siguiendo un orden esencial.

En primer lugar, es decir, sobre todo, el pensar es «*constructivo*». Esto implica, en general: este pensar es el que levanta aquello que aún no está y quizás nunca llegue a estar ni tener consistencia como algo allí delante. No invoca ni se apoya en algo dado, no es una adecuación, sino aquello que se nos mostró como el carácter inventivo de la posición de horizonte dentro de una perspectiva. «Construir» no quiere decir sólo producir algo que no está allí presente, sino que

significa erigir y alzar, ir hacia lo alto, más exactamente: conquistar primero una altura, fijarla y establecer así una directiva. En ese sentido, el «construir» es un ordenar que eleva él mismo por vez primera la pretensión de orden y crea un ámbito de orden.

En la medida en que e-rige [*er-richtet*], el construir, al mismo tiempo y de antemano, tiene que fundarse en un fundamento. Con el ir-hacia-lo-alto se forma y se abre al mismo tiempo una mirada abierta y en rededor. La esencia del construir no radica ni en acumular unas sobre otras partes de la obra, ni en ordenarlas de acuerdo con un plan, sino previa y únicamente en que en el e-rigir se abre por medio de lo erigido un nuevo espacio, una atmósfera diferente. Cuando esto no sucede, lo construido tendrá que ser explicado posteriormente como un «símbolo» de algo diferente y los periódicos tendrán que establecerlo como tal para la opinión pública. Hay construir y construir. La justicia, en cuanto es este poner algo recto que construye, es decir, que fundamenta y erige, que forma una vista, es el origen esencial del carácter inventivo y ordenante de todo conocer y crear.

El pensar constructivo es al mismo tiempo *«eliminador»*. El construir, por lo tanto, no se mueve de antemano nunca en el vacío, sino que se mueve en el interior de aquello que se impone y se abre paso como lo pretendidamente determinante y quisiera no sólo obstaculizar el construir sino volverlo in-necesario. El construir, en cuanto e-rigir, al mismo tiempo siempre tiene que *de-cidir* [*ent-scheiden*] acerca de la medida y la altura, y por consiguiente tiene que *e*-liminar [*ausscheiden*] y darse previamente a sí mismo el espacio en el que erigir sus medidas y alturas y abrir sus vistas. El construir pasa a través de decisiones.

El pensar constructivo y eliminador es al mismo tiempo *«aniquilador»*. Aparta lo que previamente y hasta ese momento aseguraba la existencia consistente de la vida. Este apartar deja el camino libre de consolidaciones que pudieran impedir que el erigir se lleve a cabo. El pensar constructivo y eliminador puede y tiene que llevar a cabo este apartar porque, en cuanto erigir, fija ya la existencia consistente en una posibilidad superior.

La justicia tiene la constitución esencial del pensar constructivo, eliminador, aniquilador. De este modo lleva a cabo la estimación de valor, es decir: aprecia qué hay que poner corno condición esencial de la vida. ¿Y «la vida» misma? ¿En qué se basa su esencia? La res-

puesta a esta pregunta está ya dada por la caracterización de la esencia de la justicia; en efecto, Nietzsche redondea su nota sobre la justicia pasando, con dos puntos, a la siguiente expresión que subraya: *«supremo representante de la vida misma»*.

De acuerdo con el contexto de toda la nota, la vida es comprendida ante todo como vida humana. Ésta, en su esencia, se representa, se expone en la justicia y como justicia.

«Representante» no quiere decir aquí «lo que está en lugar de», no quiere decir «fachada» ni pre-texto de algo que él mismo *no* es. «Representante» tampoco quiere decir aquí «expresión», sino aquello en lo que la vida misma expone su esencia, porque en el fondo de su esencia no *es* otra cosa que «justicia». Ésta es *«supremo»* representante; la esencia de la vida no puede pensarse más allá de ella.

La proposición «la esencia de la vida humana es justicia» no quiere decir, entonces, que en todas sus acciones y omisiones el hombre sea «justo» en el ususal significado jurídico-moral, como si actuara siempre de acuerdo con lo que es justo y recto.

La proposición «la esencia de la vida humana es justicia» tiene carácter metafísico y quiere decir: la vitalidad de la vida no consiste en ninguna otra cosa más que en ese pensar constructivo, eliminador y aniquilador; este fundar una altura que ofrece una vista, fundar que abre vías y erige al decidir, es el fundamento de que el pensar muestre el carácter esencial del inventar y el ordenar en el que se abren perspectivas y se forma un horizonte. Con la comprensión de la esencia de la justicia como *el fundamento esencial* de la vida queda fijado *el* respecto en el que *únicamente* puede decidirse si, cómo y dentro de qué límites el pensamiento de Nietzsche es «biologista».

La justicia es aquello en lo que se funda la vida que se sustenta en sí misma. El tener-por-verdadero recibe su ley y su regla de la *justicia*. Ésta es el fundamento esencial de la verdad y del conocimiento, aunque, por supuesto, sólo si pensamos «la justicia» de modo metafísico en el sentido de Nietzsche y tratamos de comprender en qué medida alude a la constitución de ser de lo viviente, es decir del ente en su totalidad.

Las tres determinaciones: construir, eliminar, aniquilar, caracterizan el *modo* de pensar en el que es concebida la justicia. Pero estas tres determinaciones no sólo están ordenadas siguiendo una determinada sucesión jerárquica, sino que, al mismo tiempo, y sobre todo, expresan la movilidad interna de ese pensar: al construir se yergue

(erigiendo sólo entonces la altura) hacia esta última, y con ello lo mismo que así piensa se sobreeleva, se decide en contra de sí mismo y deja lo fijado debajo y detrás de sí. Este modo de pensar es un sobreelevarse, es el hacerse dueño de sí escalando, y erigiendo, una altura más elevada. Al elevarse sobreelevándose lo denominamos *sobrepotenciamiento*. Ésta es la esencia del poder.

Comúnmente se entiende por poder [*Macht*] la institución ordenada, planificante y calculante de una violencia [*Gewalt*]. El poder se toma como *una especie de violencia.* Acrecentamiento de poder y predominio significan entonces acumulación y disposición de medios de violencia, así como su posible extensión y empleo siguiendo un cálculo. Lo que ejerce violencia —lo que actúa en el sentido de la violencia, lo violento— se muestra como lo que se desencadena de modo arbitrario, incalculable, ciego. A lo que allí estalla se les denomina fuerzas. La violencia es, entonces, un almacenamiento de fuerzas que impulsa a estallar, que *no* es dueña de sí misma. Pero fuerza quiere decir capacidad de producir un efecto. Y producir un efecto significa: transformar en otro lo que en cada caso está allí delante. Las fuerzas son puntos de efectuación, donde «punto» señala la concentración en algo que afluye de manera impulsiva y que sólo *es* en el campo de tal afluir. De ese modo, se comprende al poder como una especie de violencia, a la violencia como fuerza, y a la fuerza como un ciego hervidero de impulsos que no es ulteriormente comprensible y que sin embargo está operante por doquier y es experimentable en sus efectos.

Es necesario hacer alusión a esta posible y corriente dirección interpretativa al pensar el concepto de poder, porque el propio Nietzsche, en numerosas ocasiones —y con frecuencia en pasajes en los que quiere dar un énfasis y una preponderancia especial a *su* pensamiento del poder— habla de «fuerza» y «exteriorizaciones de fuerza» en lugar de poder y relaciones de poder. Muchos pasajes suenan para el oído común como si Nietzsche aspirara a una dinámica general de «explosiones» de «centros de fuerza» extendida a la totalidad del mundo, muy en el tipo de las «cosmovisiones» que surgían en su tiempo y que tenían la especial ambición de estar «sostenidas científicamente», independientemente de que fuera la física, la química o la biología quien asumiera la tarea de proporcionar las representaciones conductoras.

Si pensamos el pensamiento nietzscheano del poder en el círculo visual del concepto general de fuerza, muy indeterminado y sin

embargo de cierto modo corriente, permaneceremos por completo en un nivel superficial, y de manera tal que además tomaremos erróneamente tal superficie por el centro mismo. Este centro, la esencia de lo que Nietzsche nombra con la palabra «poder», y con frecuencia también con la palabra «fuerza», se determina en verdad a partir de la esencia de la justicia. Así, con la mirada dirigida a la esencia del poder como sobreelevarse hacia la esencia, estamos en posesión de las condiciones previas para comprender el segundo pasaje en el que Nietzsche habla acerca de la justicia.

La nota es casi contemporánea de la antes citada y forma parte de las reflexiones pertenecientes al período que se extiende entre la redacción de la tercera y la cuarta parte de *Así habló Zaratustra* (1884; XIV, 80). El pasaje dice así:

> «*Justicia,* como función de un poder que mira lejos en torno a sí, que ve más allá de las pequeñas perspectivas del bien y del mal, que tiene, por lo tanto, un horizonte de *ventaja* más amplio, la intención de conservar algo que es *más* que esta o aquella persona.»

Observamos en primer lugar una cierta consonancia entre las dos determinaciones. En la primera se decía: «Justicia»... «*supremo representante de la vida misma»;* ahora Nietzsche dice: «*Justicia*, como función de un poder que mira lejos en torno». «Función», «cumplir una función», quiere decir: ejercicio, ejecución, el modo en el que el aludido poder es poder y lo ejerce. Función» no significa aquí algo sólo dependiente de ese poder y añadido a él posteriormente, sino que es él mismo en el ejercicio de su poder. ¿A qué poder se refiere Nietzsche cuando habla de «un» poder? No se refiere a «un» poder entre y junto a otros, sino a aquel único que aún está por nombrar y que ejerce su poder más allá de cualquier otro, aquel que, en correspondencia con la expresión «supremo representante», es el poder supremo.

Este poder mira lejos en torno, es por lo tanto cualquier cosa menos una fuerza que impulsa ciegamente llevada a cualquier lado. El mirar lejos en torno no es un mero dejar vagar la mirada a su alrededor de un lado a otro en lo que está allí delante. El mirar lejos en torno es un *ver más allá* de las pequeñas perspectivas, y por lo tanto es también él mismo, y con más razón, un mirar perspectivista, es decir, un mirar que abre perspectivas.

¿Hacia dónde va este mirar previo que abre, qué vista ofrece? Nietzsche responde en primer lugar de modo indirecto nombrando *las* perspectivas más allá de las cuales se ve: «las pequeñas perspectivas del bien y del mal». Bien y mal son los títulos que corresponden a las distinciones fundamentales de la «moral». A la moral Nietzsche la comprende de modo metafísico. El «bien» es el «ideal», la idea y lo que está aún más allá de ella, lo propiamente ente, ὄντως *όν*. El «mal» es el nombre metafísico de lo que no debe ser un ente, el μη όν. Pero en esto reside la distinción del mundo verdadero (en sí ente) y el mundo aparente. Esta distinción alude a perspectivas respecto de las cuales la justicia ve más allá. Justicia es ir con la visión más allá de esas pequeñas perspectivas hacia una gran perspectiva. El ver más allá de las perspectivas tenidas hasta el momento corresponde al carácter *eliminador* del modo de pensar constructivo como el cual ha sido determinada anteriormente la justicia. Pero el construir se aclara ahora con el carácter de mirar lejos en torno, de abrir una gran perspectiva. La justicia no «tiene» una perspectiva, ella *es* la perspectiva misma en cuanto la erige, la abre y la mantiene abierta.

Anteriormente ya se señaló la conexión entre perspectiva y horizonte. Toda perspectiva tiene su horizonte. La justicia tiene «un horizonte de *ventaja* más amplio». Nos quedamos sorprendidos. Una justicia que pone la mira en una ventaja es algo que suena extraño, y a la vez claramente a beneficio, aprovechamiento y cálculo, si no directamente a negocio. Además, Nietzsche ha subrayado la palabra «ventaja» [*Vorteil*], para no dejar ninguna duda de que en la justicia de que aquí se trata importa esencialmente la «ventaja». La acentuación tiene que fortalecernos en el esfuerzo de no seguir pensando el *concepto* cubierto por esta palabra de acuerdo con representaciones cotidianas. Además, la palabra *Vor-teil*, según su auténtico significado, entretanto perdido, quiere decir: la parte adjudicada de antemano antes de hacer una partición. En la justicia, en cuanto apertura de perspectivas, se ensancha un horizonte que todo lo abraza, la delimitación de aquello que es adjudicado de antemano a todo representar, calcular y formar, adjudicado como lo que en todas partes y en cada ocasión se trata de *obtener y mantener* [*erhalten*]. *Er-halten* quiere decir aquí, al mismo tiempo: alcanzar, recibir y conservar, reservar como consistencia.

¿Qué es esto que se adjudica de antemano y que ya no puede ser superado y sobrepasado por ningún otro horizonte? Nuevamente,

Nietzsche no dice directamente *qué* es. Sólo dice que la intención de la justicia con ese horizonte se dirige a algo que es *más* que este o aquel ñn, que la felicidad y el destino de seres humanos singulares. En la justicia todo esto no es tenido en cuenta.

¿Si lo que importa no son las personas singulares, será entonces la comunidad lo que importe? Tampoco. Lo que Nietzsche quiere decir sólo lo apreciaremos a partir de lo que dice acerca de la perspectiva de la justicia. Esta ve más allá de la distinción entre un mundo verdadero y un mundo aparente y su visión se dirige, por lo tanto, a una determinación más elevada de la esencia del mundo y, a una con ello, a un horizonte más amplio, en el que al mismo tiempo se determina de modo «más amplio» la esencia del hombre, o sea del hombre ocidental-moderno.

¿Qué extraemos de estas dos declaraciones, las más esenciales que formula Nietzsche sobre la justicia? En cuanto ejercicio de poder de un poder perspectivista, en cuanto supremo y más amplio construir y erigir que funda, es el rasgo fundamental de la vida misma, comprendiendo aquí «vida» en primer lugar como vida humana.

Se trataba de preguntar dónde el carácter de orden del conocer humano y la esencia inventiva de la razón humana tienen el fundamento que les da su derecho y su medida. La respuesta es: en la justicia. De acuerdo con la constitución señalada, ésta es: el fundamento de la necesidad y de la posibilidad de todo tipo de conformidad del hombre con el caos, ya se trate de la más elevada del arte o de la del conocimiento. La explicación que ordena y la transfiguración que inventa son «rectas» y justas porque la vida misma es en el fondo lo que Nietzsche denomina justicia.

La esencia de la voluntad de poder. El volver consistente del devenir en la presencia

¿Se supera con la justicia el carácter ordenante e inventivo, el que el conocimiento esté en cierto modo sin fundamento, sustentado en sí mismo? ¿Ofrece lo que aquí se llama justicia una garantía contra la explosión ciega de un arbitrio que no es más que impulso? ¿Garantiza finalmente la justicia [*die Gerechtigkeit*] lo recto [*das Rechte*]?

Preguntando de este modo parece que tomamos la meditación más en serio que Nietzsche; sin embargo, con esta pregunta ya hemos vuelto nuevamente a una posición que la justicia, pensada como rasgo fundamental de la vida, ya no admite. Preguntamos por lo recto de esta justicia y nos referimos inmediatamente a un criterio que tenemos en la mente, ya fijo, y que sería vinculante incluso para la justicia.

Ya no podemos preguntar de ese modo, pero al mismo tiempo tampoco tiene que volver todo a degenerar en la arbitrariedad. Entonces, todo lo «recto» tiene que provenir de la justicia. Los dos fragmentos comentados no dicen nada de modo inmediato acerca de *qué* se construye, se abre y se avista en la justicia. En todas partes sólo destaca el *cómo* que caracteriza a este «modo de pensar». Lo recto de la justicia, en el caso en que nos sea lícito distinguirlo de ella de alguna manera, si se determina, sólo lo será desde ella misma, desde lo más interno de su esencia. Pero sólo daremos con ello si hacemos un nuevo intento por comprender el modo propio de este «pensar» y dirigimos por lo tanto la mirada hacia cómo y en cuanto qué cumple su «función» la justicia. Este asignar constructivo de lo que se ha adjudicado previamente a todo lo demás es función de un poder. ¿Qué poder? ¿En qué consiste la esencia de un poder? Respuesta: *el poder al que aquí se alude es la voluntad de poder.*

¿Cómo tenemos que entender esto? El poder sólo puede ser, a lo sumo, *aquello* que la voluntad de poder quiere, o sea la meta que se propone y que es diferente de ese querer.

Si el poder fuera la voluntad de poder, esto querría decir: la voluntad misma tiene que comprenderse como poder. Entonces se podría decir igualmente: el poder tiene que comprenderse como voluntad. Pero Nietzsche no dice: el poder es voluntad, como tampoco dice: la voluntad es poder. No piensa ni la voluntad «como» poder ni el poder «como» voluntad. Tampoco los pone simplemente uno al lado del otro como «voluntad y poder», sino que piensa *su* pensamiento de la «voluntad de poder».

Si la justicia es la «función», el rasgo fundamental y el ejercicio de la voluntad de poder, tenemos que pensar el pensamiento de la voluntad de poder desde la esencia de la justicia y con ello pensar a esta última remitiéndola a su fundamento esencial. Por eso no es suficiente con que alejemos de las palabras «voluntad» y «poder» los significados que de inmediato se nos ocurren y que en su lugar

pensemos las determinaciones que Nietzsche menciona. Precisamente si pensamos las palabras fundamentales «voluntad» y «poder» en el sentido nietzscheano, de una manera en cierto modo correcta léxicamente, mayor será el peligro de aplanar completamente el pensamiento de la voluntad de poder, es decir de simplemente equiparar mutuamente voluntad y poder, de tomar la voluntad como poder y el poder como voluntad. De ese modo no sale la luz lo decisivo, la voluntad *de* poder [*Wille zur Macht*], el «*de*» [*zur*].

Con interpretaciones de ese tipo a lo sumo se puede constatar en Nietzsche una nueva determinación de la esencia de la voluntad, sobre todo respecto de Schopenhauer. Las interpretacione *políticas* del pensamiento fundamental nietzscheano favorecen al máximo el aplanamiento aludido, cuando no directamente la eliminación de la *esencia* de la voluntad de poder. Para ello resulta indiferente que las falsificaciones políticas alimenten el odio a lo alemán o estén al «servicio» del amor por lo alemán. El poder que mira lejos en torno, cuyo ejercicio de poder se lleva a cabo en el pensar constructivo, eliminante y aniquilador, es la «voluntad» de poder. Lo que quiera decir «poder» debe comprenderse desde la voluntad de poder, y lo que signifique «voluntad» tiene que comprenderse igualmente desde la voluntad de poder. La voluntad de poder no es el resultado de ensamblar «voluntad» y «poder», sino que, al contrario, «voluntad» y «poder» nunca dejan de ser fragmentos conceptuales artificialmente desgajados de la esencia originariamente unitaria de la «voluntad de poder». Que esto es así lo deducimos fácilmente del modo en el que Nietzsche determina la esencia de la voluntad. Si se observa con exactitud, niega siempre toda determinación de una esencia de la voluntad que estuviera de algún modo separada. En efecto, continuamente insiste en que «voluntad» es meramente una palabra que no hace más que ocultar en su simplicidad fonética una esencia en sí múltiple. Tomada por sí, la «voluntad» es algo inventado; no hay algo así como «voluntad»:

> «Me río de vuestra voluntad libre, y también de vuestra voluntad no libre: ilusión es para mí lo que llamáis voluntad, la voluntad no existe.» (XII, 267; de la época del *Zaratustra)*
>
> «En el comienzo está la gran fatalidad del error de que la voluntad es algo que *actúa,* que la voluntad es una *facultad*... Hoy sabemos que es sólo una palabra...» (Ocaso *de los ídolos*; VIII, 80)

A pesar de ello, si la palabra ha de ser algo más que un mero sonido, Nietzsche tendrá que decir en qué sentido hay que pensar lo que se nombra con la palabra «voluntad». Y efectivamente lo dice: voluntad es orden (cfr., p. ej., XIII, n. 638 ss.). En el ordenar decide la «convicción más íntima de la superioridad». De acuerdo con ello, Nietzsche comprende el ordenar como el temple de ánimo fundamental de ser superior, y ser superior no sólo respecto de otros, los que obedecen, sino también, y sobre todo, respecto de sí mismo. Esto quiere decir: sobreelevación, llevar a mayor altura la propia esencia, de manera tal que la propia esencia consiste en esa sobreelevación.

La esencia del poder ha sido determinada como el mirar que va más allá viendo lejos en torno hacia una mirada abierta que todo lo abraza, como sobrepotenciamiento. Al pensar la esencia de la voluntad no la pensamos sólo a ella sino que pensamos ya la voluntad de poder; y lo mismo sucede cuando pensamos la esencia del poder. Voluntad y poder son *lo mismo* en el sentido metafísico de que se copertenecen en la esencia originariamente una de la voluntad de poder.

Esto sólo pueden serlo si hay entre ellos una tensión que los separa, y por lo tanto si *no* son precisamente lo mismo en el sentido de la vacía mismidad de lo coincidente. Voluntad de poder quiere decir: dar poder [*Ermächtigung*] para la sobreelevación de sí mismo. Este sobrepotenciamiento tendiente a la elevación es al mismo tiempo el acto básico de la sobreelevación misma. Por ello Nietzsche habla continuamente de que el poder es en sí mismo «acrecentamiento de poder»; el ejercicio de poder [*Machten*] propio del poder consiste en dar poder para «más» poder.

Todo esto, tomado superficialmente, suena a mera acumulación cuantitativa de fuerzas y apunta a un mero hervir, irrumpir y desencadenarse de impulsos ciegos y golpes pulsionales. La voluntad de poder tiene entonces el aspecto de un proceso en movimiento que, al igual que un volcán, se estremece en el interior del mundo y tiende a estallar. Pero de este modo no se aprehende nada de su esencia propia. El dar poder para la sobreelevación de sí mismo quiere decir, en cambio, lo siguiente: el dar poder lleva a la vida a que se detenga y esté por sí misma, pero la lleva a detenerse estando en algo que, en cuanto sobreelevación, es movimiento.

No obstante, para no pensar de un modo vacío y abstracto la esencia originaria, unitaria, de la voluntad de poder, tenemos que pensar a la voluntad de poder en su forma suprema como justicia, a la justicia

como el fundamento de la verdad en el sentido de la ὁμοίωσις, y a ésta como el fundamento de la relación recíproca entre conocimiento y arte. Partiendo del concepto de voluntad de poder que ahora hemos alcanzado, tenemos que volver a pensar hacia atrás todo el camino que ha recorrido este curso y darnos cuenta de que desde el primer paso, y en todos los que le sucedieron, se pensaba ya siempre y exclusivamente la voluntad de poder en su esencia.

Este pensar a fondo la esencia de la voluntad de poder en la figura del conocimiento y la verdad tenía como meta entender qué, y cómo, Nietzsche, al pensar su pensamiento único de la voluntad de poder, se convierte en quien lleva a su acabamiento la metafísica occidental. La metafísica piensa el ente en su totalidad, piensa qué es y cómo es. Hasta ahora sólo el conocimiento, en cuanto aseguramiento de la existencia consistente de la vida humana, ha sido pensado retrotrayéndolo a la justicia y con ella a la voluntad de poder. Pero la vida humana sólo es lo que es en base a la remisión al caos; éste, la totalidad del ente, tiene el carácter fundamental de la voluntad de poder. Se trata de ver «que es la voluntad de poder la que conduce también al mundo inorgánico, o más bien, que no hay un mundo inorgánico» (XIII, n. 204; 1885).

A pesar de que sus esfuerzos adquieren con frecuencia la apariencia contraria, Nietzsche no demuestra *que* «la esencia más íntima del ser es voluntad de poder» *(La voluntad de poder,* n. 693; 1888) en base a un recorrido inductivo de todas las regiones del ente, gracias al cual llegaría a la conclusión: en todas partes el ente en su ser es voluntad de poder; antes bien, en cuanto pensador, piensa de antemano y siempre desde el proyecto del ente en su totalidad que se dirige al ser de éste como voluntad de poder.

¿Qué sucede, sin embargo, con la verdad de este proyecto? ¿Qué sucede con la verdad de los proyectos metafísicos y de todos los proyectos pensantes en general? Como fácilmente puede verse, ésta es una, si no *la* pregunta decisiva. Para desplegarla y resolverla le faltan a la filosofía hasta el momento todos los presupuestos esenciales. La pregunta no puede ser planteada de modo suficiente dentro de la metafísica y por lo tanto tampoco dentro de la posición fundamental nietzscheana. Tenemos que remitir, en cambio, a otra cosa.

Si la justicia es el «supremo representante de la vida misma, si en la vida humana se revela propiamente la voluntad de poder, ¿ no se convierte la extensión de la justicia a poder fundamental del ente en

general y la interpretación continua del ente en su totalidad corno voluntad de poder en una humanización de todo ente? ¿No se piensa el mundo según la imagen del hombre? ¿No es un pensar tal puro antropomorfismo? Ciertamente, es el antropomorfismo del «gran estilo», que se interesa por pocas cosas y de larga duración. Tampoco debemos creer que esta humanización se le tenga que presentar ahora a Nietzsche como una objeción. Él tenía conciencia del antropomorfismo de su metafísica. Tenía conciencia de él no sólo como de un modo de pensar en el que hubiera caído accidentalmente y del que no encontrara salida. Nietzsche *quiere* esta humanización de todo el ente y sólo la quiere a ella. Esto resulta claro en una breve nota del año 1884:

«"Humanizar" el mundo, es decir, sentirnos en él cada vez más como señores» *(La voluntad de poder*, n. 614). Esta humanización no se realiza, sin embargo, a imagen de un hombre cualquier, cotidiano y normal, sino sobre la base de una interpretación del ser-hombre que, fundado en la «justicia», es en el fondo de su esencia *voluntad de poder*.

El antropomorfismo pertenece a la esencia de la historia final de la metafísica y determina mediatamente la decisión de la transición, en la medida en que ésta lleva a cabo al mismo tiempo una «superación» del *animal rationale* y del *subiectum*, y lo hace como un giro en un «punto» de giro que sólo se habrá de alcanzar por su intermedio. El giro: ente —ser—, el punto de viraje del giro: la verdad del ser. El giro no es una inversión, es un girar que penetra en el otro fundamento *[Grund]* como abismo *[Ab-grund]*. *La carencia de fundamento de la verdad del ser* se convierte históricamente en abandono del ser, que consiste en que permanece fuera la desocultación del ser en cuanto tal. Esto da por resultado el olvido del ser, en la medida en que entendamos el olvido sólo en el sentido de quedar fuera del pensar rememorante. En este ámbito hay que buscar inicialmente la razón de que se ponga al hombre como mero hombre, la razón de la humanización del ente.

Esta humanización del mundo sin miramientos y llevada a su extremo se deshace de las últimas ilusiones de la posición metafísica fundamental de la edad moderna y toma en serio la posición del hombre como *subiectum*. Nietzsche rechazaría con toda seguridad y con razón todo reproche de banal subjetivismo, de ese subjetivismo que se agota en hacer del hombre que está allí delante, sea como individuo, sea como comunidad, la medida y el fin utilitario de todo.

Pero al mismo tiempo, con la misma razón, reivindicaría haber llevado a su acabamiento el subjetivismo metafísicamente necesario, al haber convertido el «cuerpo» en hilo conductor de la interpretación del mundo.

En el curso de pensamiento nietzscheano que conduce a la voluntad de poder no sólo llega a su acabamiento la metafísica de la edad moderna sino la metafísica *occidental* en su totalidad. Desde un comienzo, la pregunta de esta última reza: ¿qué es el ente? Los griegos determinaron el ser del ente como consistencia del presenciar. Esta determinación del ser permanece inconmovible a lo largo de toda la historia de la metafísica.

¿Pero no oíamos repetidas veces que para Nietzsche la esencia del ente en su totalidad era el caos, o sea el «devenir», y precisamente *no* un «ser», en el sentido de lo fijo y consistente, al que piensa como lo no verdadero e irreal? El ser es rechazado en beneficio del devenir, cuyo carácter de devenir y de movimiento queda determinado como voluntad de poder. ¿Puede entonces llamarse al pensamiento de Nietzsche un acabamiento de la metafísica? ¿No es más bien su negación, o incluso su superación? ¿Fuera del «ser», en dirección al «devenir»?

De hecho, la filosofía de Nietzsche se interpreta muchas veces de este modo. Y si no exactamente así, entonces se dice: en la historia de la filosofía ya hubo, muy pronto, en Heráclito, y más tarde, inmediatamente antes de Nietzsche, en Hegel, en lugar de la «metafísica del ser» una «metafísica del devenir». Visto a grandes rasgos, es correcto, pero en el fondo es una carencia de pensamiento que no se queda atrás de la anterior.

Frente a todo esto hay que recordar continuamente lo que significa voluntad de poder: el dar poder para la sobreelevación a la esencia propia. El dar poder lleva a la sobreelevación —al devenir— a un estado y la lleva a la consistencia. En el pensamiento de la voluntad de poder, lo que deviene y se mueve en el sentido más elevado y más propio —la vida misma— ha de ser pensado en *su* consistencia. Nietzsche quiere, ciertamente, el devenir y lo que deviene como el carácter fundamental del ente en su totalidad; pero primariamente y ante todo quiere al devenir como *lo que permanece*, como lo propiamente «ente»; ente, en el sentido de los pensadores griegos. Nietzsche piensa como metafísico de manera tan decidida que también lo sabe. Por ello, una nota que sólo recibe su forma

definitiva en el último año, en 1888 *(La voluntad de poder*, n. 617) comienza así:

> «Recapitulación:
>
> ***Imprimir*** al devenir el carácter del ser, esa es la *suprema voluntad de poder.»*

Preguntamos: ¿por qué es ésta la *suprema* voluntad de poder? Respuesta: porque la voluntad de poder, en su esencia *más profunda*, no es otra cosa que el volver consistente el devenir en la presencia.

En esta interpretación del ser, pasando por el extremo de la posición metafísica fundamental de la modernidad, el pensar inicial del ser como φύσις llega a su acabamiento. Surgir y aparecer, devenir y presenciar, son pensados, en el pensamiento de la *voluntad de poder,* retrotrayéndolos a la unidad de la esencia de «ser» según el sentido de su primer inicio, no como imitación del pensar griego sino como transformación del pensar moderno del ente en el acabamiento que le está asignado.

Esto significa: la interpretación inicial del ser como consistencia del presenciar queda ahora a salvo en lo incuestionado.

La pregunta acerca de en qué se funda esta primera y última interpretación metafísica del ser, la pregunta de si dentro de la metafísica pueda llegar jamás a experimentarse un fundamento tal, está ahora *tan* lejos que simplemente no puede ser formulada como pregunta, pues la esencia del ser parece ahora captada de un modo tan amplio y esencial que está incluso a la altura de lo que deviene, de la *«vida»,* constituyendo su concepto.

Puesto que aquí, en el acabamiento de la metafísica occidental por parte de Nietzsche, la pregunta que todo lo sostiene, la pregunta por la verdad, en cuya esencia [*Wesen*] esencia [*west*] el ser mismo metafísicamente interpretado de múltiples maneras, no sólo queda sin plantearse como hasta ahora sino que su propia cuestionabilidad queda totalmente sepultada, este acabamiento se convierte en un final. Pero este fin *es* la necesidad *[Not]* del otro comienzo. De nosotros y de los que vendrán en el futuro dependerá que experimentemos su carácter necesario [*Notwendigkeit*]. Como paso inmediato, esta experiencia requiere que se comprenda el final como acabamiento. Esto quiere decir: no nos está permitido explotar a Nietzsche para cualquier tipo de falsificación espiritual contemporánea, ni

tampoco podemos, supuestamente en posesión de la verdad eterna, dejarlo de lado. Tenemos que pensarlo, y esto quiere decir siempre pensar su pensamiento único y con él el simple pensamiento que guía la metafísica occidental, hasta su propio límite interno. Entonces experimentaremos como lo primero con cuánta amplitud y de qué manera decisiva el ser está ya ensombrecido por el ente y por la preponderancia de lo denominado real.

El ensombrecimiento del ser por parte del ente proviene del ser mismo, en cuanto abandono del ente por parte del ser en el sentido del rehusarse de la verdad del ser.

Y sin embargo, en la medida en que vemos esta sombra *como* sombra estamos ya en otra luz, sin encontrar el fuego del que proviene su brillo. La sombra misma es así ya algo diferente y no un ofuscamiento:

> «De los caminantes muchos hablan de ello,
> y erra en los abismos el venado
> y sobre las alturas vaga el rebaño,
> pero a la sagrada sombra,
> en la verde ladera habita
> el pastor y contempla las cimas.»

Hölderlin, *A la madre tierra*
(Helingrath IV, 156 s.)

[Como consecuencia de la conclusión anticipada del semestre en julio de 1939, se interrumpen aquí las lecciones. Con el texto de las dos últimas previstas, que tratan de pensar conjuntamente, en una mirada retrospectiva, todo lo que precede —«La voluntad de poder como arte», «El eterno retorno de lo mismo» y «La voluntad de poder como conocimiento»— comienza el segundo tomo de esta publicación.]